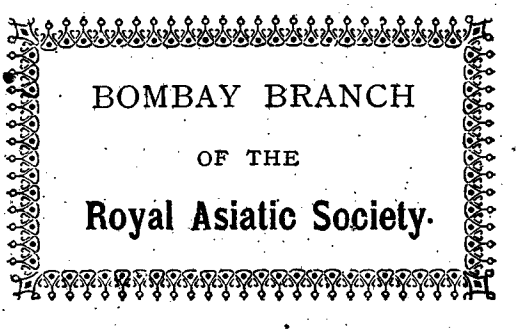
00047010



Digitized with financial assistance from

Ms.Vaidehi Thakar

on 06 November, 2019

STORIA DELLA POESIA PERSIANA

VOLUME PRIMO

47010

Dello stesso Autore:

FIRDUSI, *Il Libro dei Re*, poema epico persiano, recato in versi italiani da Italo Pizzi, 8 vol. di circa 500 pagine ciascuno. Torino, V. Bona, 1886-89 (presso l'Unione Tipografico-Editrice Torinese. Torino, via Carlo Alberto, 33) . . . . . L. 32,00

I NIBELUNGHI, poema epico germanico, recato in versi italiani da Italo Pizzi. Milano, U. Hoepli, 1890, 2 vol. legati . . . . . „ 8,00

in *brochure* . . . . . „ 6,00

Manuale di Letteratura persiana. Milano, U. Hoepli, 1887 . . . . . „ 1,50

Bizeno, dramma lirico in 4 atti. Ancona, Morelli, 1886 . . . . . „ 1,50

Ammaestramenti di letteratura per i componimenti in prosa e in poesia. Ottava edizione. Torino, Loescher, 1893 . . . . . „ 1,80

Antologia epica (persiana, indiana, scandinava, germanica, slava, finnica). Seconda edizione. Torino, Loescher, 1891 . . . . . „ 3,50

Storia della letteratura italiana ad uso delle scuole. Torino, Clausen (uscirà nel 1894).

Di prossima pubblicazione:

Le Novelle indiane di Visnusarma (Panciatantra) tradotte dal sanscrito.

Dott. Prof. ITALO PIZZI
della Regia Università di Torino

STORIA

DELLA

POESIA PERSIANA

La Perse est la grande route du genre humain.
MICHELET.

VOLUME PRIMO

VOL C

TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE
33, Via Carlo Alberto, 33
1894

ORL
91A 891.5 |
Piz/Sto
47010

Diritti di traduzione e di riproduzione riservati.

00047010

AGLI STUDIOSI TUTTI

PERCHÈ VEGGANO

QUALI RELAZIONI E SOMIGLIANZE

SONO

TRA LA POESIA PERSIANA E LA NOSTRA

DEL MEDIO EVO

PREFAZIONE

Questo libro, come già si può vedere dalla dedica, è stato messo insieme più per tutti quelli che amano aver conoscenza delle letterature straniere, pur non facendone uno studio *ex professo*, che per gli Orientalisti. Quello stesso intendimento che ho avuto nel tradurre e nel dar fuori il Libro dei Re, di Firdusi, e alcun'altra mia traduzione, ho avuto pure per quest'altro lavoro mio, nel quale chi vorrà leggerlo, potrà trovare esposto ed esemplificato, come meglio da me si è potuto, il ricco tesoro poetico dei Persiani. Come ci sono persone colte e studiose che pure non professando letteratura nè inglese nè tedesca, leggono e studiano con amore le opere dello Shakespeare e dello Schiller tanto che esse opere sono omai nella conoscenza di tutti, così penso e credo che ci possano essere altrettante persone colte e studiose a cui possa piacere di leggere qualche canto epico di Firdusi, qualche ode di Hâfiz, qualche racconto di Saadi, o di qualunque altro poeta persiano. La prova di ciò, fatta con la traduzione di Firdusi, mi ha confortato al lavoro, perchè il Libro dei Re, oltre ogni speranza, si è sparso per l'Italia e s'è fatto conoscere ed è stato letto con amore specialmente dai giovani, ai quali maggiormente l'ho raccomandato. Questa mia Storia poi della Poesia Persiana ha in particolare una ragione di più per raccomandarsi a tutti gli studiosi, perchè, come si vedrà nel nono capitolo, la poesia di Persia ha non poche e forse non fortuite somiglianze e relazioni con la nostra del Medio Evo. Da ciò appunto sono stato mosso a porre davanti al libro la dedica tale quale l'ho posta.

Del resto, io non pretendo d'aver fatto cosa interamente nuova. Anzi, appunto per la storia della poesia persiana, mi ha preceduto con gran lode Giuseppe Hammer con un libro che può pur sempre considerarsi come quello che in Europa ha iniziato questi studi[1]; e taccio a disegno di molti lavori, tutti pregevolissimi, d'altri autori, dei quali pure ho tenuto conto nel mio. Non posso tuttavia esimermi dal notare che, eccettuati alcuni tratti nei quali l'Hammer va trattando da maestro alcuni punti gene-

(1) *Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern* von JOSEPH VON HAMMER. Wien, 1818.

rali della storia della poesia persiana, tutto il resto è tolto da lui in grandissima parte dall'opera di Davlet-shâh, biografo persiano dei poeti della sua patria; anzi ne son tolti anche i diversi passi che l'Hammer dà tradotti. Il lavoro mio, invece, ha tenuto conto anche degli studi e delle ricerche più recenti, e più che delle singole biografie dei poeti è stato volto a determinarne il posto nella storia della letteratura. Se ciò mi sia riuscito, altri meglio potrà giudicare; io, per parte mia, non vi ho risparmiato nè studio nè fatica. Intanto, l'Hammer viene, si può dire, fino ai nostri giorni con la sua storia, mentre io mi sono arrestato con lo studio mio all'ultimo dei veri e grandi poeti persiani, a Giâmi, morto nel 1492 d. C., e ciò per ragioni speciali che ho esposte nell'introduzione. Anch'io, come l'Hammer, ho dato molti passi, tradotti, di poeti persiani; nè di ciò si poteva fare a meno, perchè la lingua e la letteratura di Persia tanto poco sono ancora note in Italia che una storia della poesia persiana senz'alcun esempio sarebbe stata opera presso che inutile. Cotesto ho pur fatto in un'altra operetta mia [1], ma quella fu il principio o l'embrione di questa. Quanto poi alla traduzione dei passi da me addotti, posso attestare che essa è stata fatta da me con tutta diligenza e fedeltà, pur tenendo conto del gusto e dell'indole della nostra lingua. Sono da quattrocento a cinquecento i passi tradotti, tra i quali soltanto sette non ho potuto tradur direttamente dal testo persiano, perchè non ho potuto procurarmelo. Sono tradotti, uno da traduzione francese, gli altri da traduzione tedesca, come si vedrà dalle note poste al loro luogo. Dico e noto tutto questo, perchè pur troppo, è invalso da noi, in Italia, il brutto vezzo di non creder mai che alcun italiano possa aver tradotto alcun che da una lingua lontana dalla nostra e difficile; e io ho sentito dirmi e affermarmi alcuna volta che il Gorresio aveva tradotto il Râmâyana non già dal sanscrito, di cui egli (mi si accertava) non conosceva sillaba, ma sì bene da una traduzione francese. Eppure, al tempo in cui il Gorresio lavorava intorno al Râmâyana, nessuna traduzione francese del poema esisteva!

Quanto ai nomi proprî orientali, non ho adoperato la trascrizione che si usa dagli Orientalisti, che è strettamente scientifica e precisa, ma che imbroglia e confonde la mente dei lettori profani con quell'apparato infinito di punti, di neumi, di accenti, di virgolette appiccicate sopra e sotto alle lettere, con quelle microscopiche *e* e *h* intercalate fra le lettere maggiori. Appunto perchè desidero che il libro mio vada più per le mani dei profani che degli Orientalisti, ho adoperato una trascrizione che rappre-

(1) *Manuale di Letteratura persiana*, di I. Pizzi. Milano, Hoepli, 1887. — Vedi anche l'altro mio lavoro: *L'Epopea Persiana e la vita e i costumi dei tempi eroici in Persia*. Firenze, Niccolai, 1888.

senta la parola trascritta qualè approssimativamente si può leggere con pronuncia italiana (come, per es., *Gevher-nâmeh*, che va letto come è scritto), e soltanto ho segnato le vocali lunghe con accenti circonflessi (*sh* va letto come *sc*), intanto che, nelle traduzioni poetiche, lasciando i circonflessi ho notato i nomi proprî d'accento in guisa d'andar d'accordo con l'accento del verso italiano. I nomi orientali conosciuti e in uso da gran tempo presso di noi in una forma già resa italiana, ho lasciati tali e quali (come, per es., *Sciraz* e non *Shîrâz; Saadi*, non *Sa'di*), parendomi ridicolo e inutile il sostituire alla forma usuale e già nota una nuova, come sarebbe ridicolo lo scrivere *Yerûshalaym* per Gerusalemme. Eppure anche questa bella moda è venuta in uso ai nostri giorni, trovandosi che da taluno si scrive *Daimones*, *Klytaimnestra*, e simili.

Intanto, questo mio lavoro fu presentato al concorso al premio reale per la filologia e la linguistica, per l'anno 1890. I Signori Commissari, tra i quali erano anche alcuni miei illustri maestri, giudicarono che non mi si poteva conferire il premio considerando che questo mio lavoro altro non è che la continuazione d'un altro mio già stato onorato del medesimo premio nel 1886. Ebbero tuttavia per esso molte lodi le quali io debbo più alla loro indulgenza e bontà che a qualunque mio merito. Ma eccone qui per disteso l'autorevole giudizio[1]: « VII-VIII. Il dott. Simeone Levi viene al concorso con un volume intitolato Morfogonia egiziana, e il prof. Italo Pizzi con una Storia della Poesia Persiana, cui si aggiungono le note sue versioni del Libro dei Re di Firdusi e dei Nibelunghi.

« Questi due valorosi concorrenti, il Pizzi e il Levi, hanno già conseguito il premio di S. M. il Re, nel precedente concorso, e l'hanno conseguito per virtù di lavori che stanno in molto stretta attinenza con quelli che ora essi mandano al nuovo cimento. Del Pizzi allora si premiava l'Epopea persiana, che altro non era se non una parte, o anzi il capitolo culminante, della presente Storia della Poesia Persiana. L'esame della Commissione accademica si doveva perciò informare, in questi due casi, a un criterio particolare, trattandosi in effetto di decidere se la prosecuzione e lo svolgimento di studi, già premiati, costituissero tanta parte di merito nuovo, da valer per la seconda volta un premio così alto e ambito. E il quesito non ha potuto avere una risposta affermativa; ma giova che brevemente si mostri, come gli argomenti di lode ritornassero a superare, o anzi a eclissare, le scarse ragioni di censura.

---

(1) Reale Accademia dei Lincei. *Relazione sul concorso al premio reale per la Filologia e la Linguistica, per l'anno* 1890. Commissari: COMPARETTI, GUIDI, MONACI, ROSSI, TEZA, ASCOLI (relatore).

« Cotesta Storia generale della Poesia Persiana, svolta dal Pizzi nelle scritture ch'egli mandava ai due concorsi, è un'opera grandiosa, la quale abbraccia, con larghi concetti, le fonti e il sorgere e lo svilupparsi d'ogni genere poetico, e aggiunge alla parte speculativa e descrittiva una esemplificazione così abbondante, da venirne un'antologia poetica persiana, qual prima d'ora non s'è mai avuta.

« Qualche omissione, in così larga tela, potrà di certo andar notata; e sarà lecito dire, che sebbene l'autore venga citando con giusta coscienza coloro che lo precedettero, rimane pur sempre ch'egli paia nella presunzione di aver rinnovato l'intimo studio della poesia persiana più di quanto in effetto non sia. Ma se nessuna idea propriamente nuova brilla in questo lavoro (nè forse vi poteva brillare), esso però ci offre un'esposizione ampia, ragionata, sagace, eloquente, dell'intiero tesoro poetico dei Persiani, la quale poggia in ogni parte sulla piena e diretta intelligenza dei testi e delle fonti. S'ha, per questo rispetto, un'opera davvero nuova. E sotto un rispetto più generale, è poi, se non nuova, cosa assai rara, un libro come questo, facile e attraente pei profani, e utile insieme anche ai più dotti. Lo stile seconda bene, in generale, la magnificenza dei concetti.

« Le versioni del Libro dei Re e dei Nibelunghi parvero alla Commissione piuttosto documenti di perizia letteraria che non di dottrina filologica. La dottrina abbonda all'incontro, non senza qualche audacia, in un bel capitolo complementare della Storia della Poesia Persiana, sopraggiunto dopo che il termine del concorso era spirato e riferentesi alle parentele tra le letterature orientali e le occidentali dell'età di mezzo ».

Queste le parole dei miei giudici. Alle quali (mentre con viva e sincera riconoscenza ringrazio) mi sia permesso di fare alcuna rispettosa osservazione. E subito noterò che, sebbene io non abbia mai pensato d'aver rinnovato l'intimo studio della poesia persiana [1] perchè so e conosco quanto ne hanno scritto prima di me uomini autorevolissimi, alle opere dei quali ho pur fatto ricorso, alcuna cosa nuova spero d'aver tuttavia tratta alla luce. Anzi, senza che io voglia menarne vanto, dirò che la determinazione dei varî cicli onde si compone l'epopea persiana, fu da me tentata e messa innanzi, se non erro, per la prima volta. Cotesto almeno fu anche riconosciuto dal Casartelli, un oriundo italiano, dottissimo di cose persiane, ora professore a Manchester [2]. La derivazione della sapienza gnomica popolare

(1) La Relazione dice *presunzione*. Non era forse meglio dire *opinione?*

(2) Nel Tablet di Manchester del 1886 (quando incominciai a pubblicare la traduzione del Firdusi dopo un mio saggio sui cicli epici persiani pubblicato nel *Muséon* di Lovanio): « The different cycles are to a great extent interwoven, and it has taken the skilful hand of Professor Pizzi to disentangle the threads ».

da due fonti, una indigena e l'altra straniera, che in Persia informò tanti e tanti libri, e la figliazione loro e il loro diramarsi e trasformarsi per la susseguente letteratura persiana, non ho ancora saputo che da altri fossero state studiate ed esaminate. Anche l'unità organica e complessa che mi son provato di dare a tutto il lavoro, tenendo conto dei recenti criteri scientifici in materia di studî letterari, spero e credo, se non vengo meno ad alcun sentimento di modestia, che sia cosa mia, se pur ci son riuscito. Comprendo ancora il delicato scrupolo che ha vietato ai Signori Commissari di conferirmi il premio; anzi ne riconosco il valore e l'importanza, nè mi lagno per ciò. Ma, osservando che la parte già premiata non era che la nona parte di tutto il lavoro presentato all'ultimo concorso (essa, anzi, non fu, per un doveroso riguardo, neanche inserita nel manoscritto mio mandato ai Lincei, sebbene corretta e riveduta e rifatta in grandissima parte); considerando che là era anche descritto tutto il costume dei tempi eroici persiani, ciò che occupò, quando fu pubblicato, quasi duecento pagine di stampa; considerando che questo lavoro mio, senza tener conto delle spese sostenute per procacciarmi i libri necessari in tanta scarsezza delle nostre pubbliche biblioteche, mi è costato cinque anni di lavoro; che intorno alla versione poetica del Libro dei Re ho lavorato diciotto anni; senza tener conto che vi ho perduto, io non ricco, qualche migliaio di lire nel pubblicarlo, e che ho lavorato tre anni intorno alla versione dei Nibelunghi, vediamo un poco se tanta e così lunga fatica e dispendio potevano meritare alcun premio o qualche considerazione maggiore. La ragione poi per la quale si volle come escludere dal concorso le versioni del Libro dei Re e dei Nibelunghi, dicendo che esse « parvero alla Commissione piuttosto documenti di perizia letteraria che non di dottrina filologica », è ragione che, in verità, per chi ha fatto e curato con tanto amore e tanta costanza quelle versioni, profondamente sconforta. Ma forse i Signori Commissari avevano ragione quando scrivevano quelle parole. Perchè, se per filologia deve intendersi quella gretta e arida filologia che consiste in raccogliere e raccattar glosse e varianti, in compilar registri saccheggiando scrittori antichi e moderni, in citar frontispizi di libri senza averli letti mai, in comporre minutissime e lunghissime note e, nel testo, non dir nulla di proprio, ma tutto ciò che s'è razzolato qua e là; se, insomma, per filologia s'intende tutto quell'apparato fastoso e vuoto onde, seguitando moda tedesca, assai facilmente in Italia s'è potuto acquistar da tanti il nome di illustri, allora convengo anch'io che non appartengono e non possono appartenere alla filologia quelle due mie versioni. Ma se per filologia si deve intendere (come intendo pur con la dovuta reverenza ai miei maestri) una scienza eletta e complessa che tiene conto anche dell'arte, ove l'opera

mia non sia del tutto disgiunta da alcun senso estetico, avrei sperato che di essa, anche pensando che, appunto per amor dell'arte, ho rifatto per metà la versione del Libro dei Re che già superava i sessantamila versi, si sarebbe tenuto, forse, qualche maggior conto, e che, se anche non meritava il premio, non le sarebbe stato dato quell'ostracismo in così poche e asciutte parole. Io però ho modo di consolarmene sempre pensando alla accoglienza festosa che è stata fatta dal pubblico alla versione mia e specialmente dai giovani, ai quali l'ho caldamente raccomandata, almeno perchè mi pareva che un'opera insigne quale è il poema di Firdusi, meritasse d'esser da loro conosciuta. Intanto passiamo ad altro.

Il nono e ultimo capitolo di questa Storia della Poesia Persiana, toccando delle somiglianze e delle relazioni tra la poesia persiana e la nostra del Medio Evo, tratta un punto assai controverso della storia letteraria comparata. Esso fu pubblicato già nelle Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino (serie II, tomo XLII) col titolo: *Le somiglianze e le relazioni tra la poesia persiana e la nostra del Medio Evo*, e quando uscì ebbe accoglienza varia presso i dotti e gli studiosi, favorevole tuttavia per la maggior parte. Il mio illustre maestro, prof. Alessandro D'Ancona, pur facendo molte e prudenti riserve (e anch'io, nel corso del capitolo, ho confessato più volte di dir per congettura e con dubbio ciò che v'ho detto), così tuttavia, in generale, ne giudicava: « La dissertazione del prof. Pizzi è un notevole contributo di idee generali e di fatti particolari arrecato allo studio delle relazioni letterarie e poetiche fra l'Oriente e l'Occidente. Studioso infaticabile, nel quale insieme si congiungono il senso estetico dell'artista e la pazienza dell'erudito, il Pizzi apre con questo suo scritto una nuova via di ricerche; l'apre forse un po' troppo larga e senza precisi confini, e fors'anche in qualche punto errante alla ventura, ma tale tuttavia che potrà con successive industrie esser ristretta ne' suoi giusti limiti e indirizzata con sicurezza ad un termine fermo ». E concludeva: « Riassumendo pertanto diremo, che lo scritto del prof. Pizzi è di quelli che dànno a pensare, e che aprono la via a nuovi studi. Se non possono accogliersi tutte le sue conclusioni come acquisti sicuri per la scienza delle letterature, il fatto da lui segnalato è di quelli che attirano l'attenzione degli studiosi. Nè sappiamo se si potrà mai arrivare a una soluzione definitiva, ma il tentar di avvicinarvisi sarà un nobile intento posto innanzi a quanti si occupano di problemi storici; e gioverà il mettersi all'opera collo stesso ardore del Pizzi, raffrenato tuttavia da una minor fiducia nella sicurezza degli strumenti ond'ora può giovarsi la scienza ».

Al mio maestro come son grato di queste parole di lode e d'incoraggiamento, bastandomi che sia pure stato riconosciuto che il mio lavoro

può additare agli studiosi una nuova via (e m'è caro che ciò appunto sia stato riconosciuto da lui), così sono grato delle osservazioni acute e delle riserve che egli ha fatto in materia ancora tanto controversa e delicata. Altri ancora hanno fatto recensioni, in pubblici periodici, del lavoro mio, e a tutti questi professo riconoscenza grandissima. Ma, fra le recensioni tutte, e per il valore di chi le ha fatte e per l'importanza delle cose dette, vanno segnalate in ispecial modo quelle dei professori Rodolfo Renier[1] e Vincenzo Crescini, dotti e profondi cultori, come tutti sanno, delle letterature neo-latine. Anche a questi due valentuomini, amici e colleghi nell'insegnamento, rendo i più vivi e sinceri ringraziamenti per le parole di lode di cui hanno degnato il mio lavoro; anzi il Renier ne pronunciò, in generale, questo giudizio: « La memoria, tal quale è, densa di fatti e di congetture, basata su molta dottrina nelle cose d'Oriente, potrà e dovrà essere consultata dagli studiosi di cose medioevali ». Passando poi ai particolari, l'illustre critico mi fa alcune censure alle quali mi sento in obbligo di brevemente rispondere.

Egli dice adunque: « Nonostante la divisione accurata della materia, che risulta come da uno specchio nel bene inteso sommario ch'è in testa, si riduce questa memoria ad una serie di appunti, cui è deplorevole manchino del tutto i rinvii bibliografici atti ad agevolare la verificazione di quanto afferma l'autore. Egli infatti, che ha tanta pratica di studi, deve sapere quanto sia utile, anzi necessario, in questioni così ardue, il poter constatare tutto co' proprî occhi ». Rispondo. Quanto al ridursi il mio scritto ad essere una serie di appunti, prego l'Amico e Collega mio di permettere che io glielo neghi. Anzi, tacendo che egli poteva risparmiarsi di chiamar l'opera mia come l'ha chiamata, quasi fosse uno zibaldone di notizie, gli dirò che, al contrario, essa è tutta concatenata e tenuta insieme nelle sue parti, cominciando dalle considerazioni generali, in cui si tocca di un gravissimo punto di storia, e venendo ai particolari. Tale, almeno, è stata stimata da altri valentuomini, tra i quali, oltre il professor D'Ancona, vi ricorderò Gastone Paris e il professore Giuseppe De Leva, pur tenendo conto dei possibili errori in cui pur troppo posso essere caduto. Sono piuttosto vere e genuine serie di appunti certe compilazioni moderne che hanno dato facile celebrità ai loro autori, e voi, caro Collega, che siete in mezzo agli studî e vi dev'essere capitato sovente di doverne esaminare anche di quelle di più centinaia di pagine, e manoscritte e stampate, lo dovete sapere! Quanto poi all'altra accusa dell'avere ommesso i rinvii bibliografici, ecco io direi che in questo caso particolare essi erano

(1) Nel *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, anno 1892.

e sono del tutto inutili, anche prescindendo dall'abborrimento mio, che è tutto mio, per tutti quei libri moderni, nei quali, infarciti di note e di citazioni, il testo è un pretesto per le note. Erano inutili per quella parte che tocca le letterature occidentali, perchè, essendo volto il libro in particolar modo agli studiosi delle letterature neo-latine, era inutile il citar loro fonti e testi che essi anche troppo conoscono, e, d'altra parte, sarebbe parso atto, o vano, o presuntuoso, o ridicolo che io, che ne so assai poco, volessi insegnarne a chi n'è maestro. Erano poi anche inutili per tutta la parte che concerne la letteratura orientale, e la persiana in particolare, e ciò per due ragioni. La prima è questa, che, come era pure stato da me notato alla fine di quello scritto, io prometteva di pubblicare, tradotti, i passi dei poeti persiani che potevano interessar gli studiosi, in questa mia Storia della Poesia Persiana. La seconda è quest'altra, cioè che sarebbe stato inutile il citare codici persiani e arabici, siriaci ed ebraici, e magari sanscriti e indostanici, quando (mi si permetta il dir così) nessuno sarebbe andato a consultarli. In un paese come il nostro in cui lo studio delle lingue e letterature d'Oriente è considerato bonariamente da molti come uno studio da matti; in cui s'è avverato che certi grandi istituti d'insegnamento superiore *ufficialmente* e *non ufficialmente* disprezzano e dileggiano gli studî orientali, e ciò si fa pur da chi è in fama di gran dotto e parla grave; in cui anche da professori di grido, si crede che gli Orientali siano tutti barbari che non sanno nè leggere nè scrivere, e si afferma che l'arabo e il persiano e il turco, press'a poco, sono la medesima lingua e che, tutt'al più, una di esse è figlia dell'altra, e si assevera che il sanscrito è la prima e più antica lingua del mondo, non mai stata scritta, come è detto dal nome stesso che essa porta; in tale condizione di cose, si può, credo, lecitamente domandare se non era opera inutile il rimandare il lettore alle fonti orientali, a vecchi e logori codici sepolti nelle biblioteche, là dove i nostri bibliotecari tremano di spavento e arricciano i peli per l'orrore quando ne vedono gl'intricati e indecifrabili ghirigori. Per questo appunto non ho messo ciò che il mio egregio Collega e Amico voleva, tanto più che questo libro mio è fatto non per gli Orientalisti in particolare, ma per gli studiosi tutti che vogliono conoscere una delle più belle letterature e fare per essa non inutili confronti. Quanto poi al poter constatare tutto coi proprî occhi, tutto ciò sta benissimo; ma badate, egregi critici moderni, che spingendo tanto innanzi il vostro scetticismo, non abbiate poi un giorno a dubitare anche di ciò che i vostri stessi occhi vedono; e non è forse vero che certi filosofi, a furia di cercare e di provare, giunsero a dubitare ancora della propria e dell'altrui esistenza?

Il professor Renier, seguitando, dice ancora: « Molto ardito ci sembra quello che il Pizzi dice degli influssi che avrebbero esercitato gli orientali sulle enciclopedie dell'età di mezzo; ed infatti fu questo il punto su cui fecero maggiori osservazioni gli accademici incaricati d'esaminare la Memoria del Pizzi ». Sia pure che la congettura mia, rispondo, sia ardita, quanto alla derivazione prima e originale della forma enciclopedica, ma io l'ho pur data come congettura e questo con molta dubitazione; ma nessuno, nè l'egregio mio critico nè gli accademici di Torino, potrà mai negare che molta parte delle enciclopedie nostre medievali proviene loro dalle orientali; ciò che si prova dal fatto incontestabile e innegabile che in quelle si citano e il Rasi e Albumasar e Alfragano e altri che sono enciclopedisti e scienziati persiani che hanno scritto in arabo, i cui veri nomi suonano Al-Râzi, Abû Maashar e Al-Ferghâni. Ma veggasi perciò il capitolo nono dove questo punto è ampiamente trattato.

Il professor Renier nota ancora: « La nuova congettura sull'origine, così disputata, della parola *sirventese* è molto peregrina ». Se in quell'aggettivo *peregrina* si trovasse qualche pizzico, anche minimo, d'ironia, come parrebbe, io risponderei subito al mio egregio critico che la mia non fu che una mera congettura e nulla più, dichiarata da me (vedasi il passo al capitolo nono) destituta di tutte prove, come, del resto, sono destitute di tutte prove le altre etimologie proposte intorno all'origine di quella parola, e annunziata da me con molta dubitazione e anche timidezza. Che se in quell'aggettivo non si trova punto d'ironia, sarei costretto a rifiutar la lode perchè soverchia e in nessun modo meritata da me e dalla mia congettura. Passiamo ora ad un altro critico non meno erudito e valente.

Il professore Vincenzo Crescini, in un suo scritto molto dotto e acuto [1], nega quasi qualunque somiglianza e relazione dell'Ameto del Boccaccio con un racconto romanzesco persiano che si riferisce al re Behrâm-gôr della casa dei Sassanidi e che si legge nel poema persiano di Nizâmi: *Le sette Beltà*, mentre io, in un articolo inserito nel Giornale storico della Letteratura italiana (XVII, 80-87) e nel nono capitolo di questo mio scritto quando fu stampato a parte, non solo sosteneva la somiglianza, ma congetturava una lontana derivazione di esso Ameto dal racconto persiano, non già, s'intenda bene, da quello appunto di Nizâmi, ma da un qualunque racconto orale o tradizionale venuto, come tanti altri, dall'Oriente. Questa congettura, intanto, io la mantengo fino a prove contrarie che siano asso-

(1) Prof. VINCENZO CRESCINI, *Qualche appunto sopra l'Ameto del Boccaccio* (in *Atti e Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova*, vol. IX, disp. 1ª). Padova, G. B. Randi, 1893.

lutamente decisive, e la mantengo solo in questo che il racconto fondamentale dell'Ameto è orientale, anzi persiano, nella sua origine, anche se molti dei particolari sono diversi. Questi particolari, essendo differenti nell'Ameto e nel racconto persiano, sono quelli appunto che hanno indotto l'egregio mio Collega e Amico a negare ogni somiglianza e derivazione; ma io son d'avviso che quando un uomo di genio e di gran senso d'arte, quale il Boccaccio, imita qualche opera d'arte, ne afferra potentemente l'idea principale e fondamentale e questa mantiene e segue nella sua imitazione, dandosi poi la libertà maggiore in tutto il resto, cioè nella maniera, nello stile, nella lingua, e più ancora nei particolari. Un uomo di genio, anche quando imita, fa molto da sè; egli è uomo di genio e si mantiene sempre tale, e pure imitando non fa opera da erudito o da antiquario per il quale lo scalfire, o il toccare, o il mutare solo un minuzzolo del monumento che va dissotterrando, è imperdonabile delitto. Io penso adunque (mi si permetta di dirlo apertamente) di poter mantenere la congettura mia anche contro le dotte osservazioni del Crescini. Che se alcuno dicesse che io, così ragionando, voglio uscire dalla difficoltà per il rotto della cuffia, come volgarmente si suol dire, risponderei subito che, se si adoperassero gli argomenti del Crescini, si giungerebbe anche a negare ogni imitazione da parte dell'Ariosto nel mirabile episodio di Cloridano e Medoro. Si provi qualcuno, e troverà tante dissomiglianze e tante divergenze tra il racconto dell'Ariosto e quello di Virgilio nell'episodio di Eurialo e Niso, che potrà negare ogni derivazione di quello da questo, nonostante il fatto fondamentale che è il medesimo. Si provi, ripeto, qualcuno e riuscirà; resta poi da vedere se giungerà a persuadere il pubblico co' suoi argomenti. Del resto, se io non son giunto a provare che il racconto fondamentale dell'Ameto è di origine persiana, nemmeno il Crescini (credo di poterlo dire senza offesa) è giunto a provare il contrario.

Queste cose ho dovuto dire ai miei egregi critici della cui amicizia mi onoro e dei quali ammiro l'erudizione e la dottrina, intanto che mi preme dichiarare apertamente e pubblicamente, che così, come le ho dette, sono state dette da me con tutta sincerità e senza astio o risentimento. Per questo adunque e per le ragioni assegnate di sopra, mantengo quale è la dissertazione mia ripubblicandola in questa Storia di cui essa forma l'ultimo capitolo. Dico che la mantengo tale e quale; soltanto l'ho modificata in alcun lieve punto, cioè là dove il mio Amico e Collega professore Rajna mi ha avvertito essere io caduto in qualche errore di fatto, quando, forse troppo, volli ravvicinare il maggiore eroe dell'epopea persiana, Rustem, ad Orlando. Quanto poi al professore Rajna e a ciò che dico d'al-

cuna cosa del suo dottissimo lavoro sull'Epopea francese al paragrafo quindicesimo di questo capitolo di cui parliamo, sappiasi che, pure ammettendo, come credo che senza offesa alcuna si possa ammettere, che egli dà, forse, importanza soverchia ad un particolare assai lieve, comune all'epopea merovingia e alla carolingia, io non ho scritto per lui o contro di lui ciò che ho scritto, ma soltanto per mostrare come anche dalle persone dotte (parlo in generale) si ammetta volentieri in certi casi ciò che in altri casi non si vuole ostinatamente ammetter mai. Io so di certo (e posso attestar ciò che dico) che c'è, fra noi almeno, una repugnanza quasi invincibile a credere che quei barbari di Orientali abbiano mai insegnato nulla a noi, popoli civili d'Occidente. E però da parte mia non era, credo, nè sconveniente nè illecito che io domandassi per l'esposizione delle molte e non negabili somiglianze, e anche relazioni, tra la poesia persiana e la nostra nel Medio Evo quella buona e volenterosa attenzione che già era stata data ad altre ricerche simili, anche nei particolari più lievi e meno importanti. Ma torniamo all'argomento principale.

Mandando alle stampe questo mio lavoro, nel quale mi sono ingegnato di raccogliere e di esporre in quel miglior modo che ho potuto, tutto il frutto dei miei studi intorno alla bella poesia persiana, mancherei al dover mio se non ringraziassi le egregie persone che mi sono state cortesi d'aiuto e di favore quand'io vi attendeva. Ringrazio pertanto il mio maestro, professore Emilio Teza, che non solo mi prestò alcuni libri persiani della sua ricca e scelta biblioteca, ma anche permise con isquisita condiscendenza e cortesia che io tenessi lungamente presso di me un suo prezioso codice persiano contenente le favole di Nakhshebi, inedite tuttora, e ne trascrivessi alcune; laonde, se nel capitolo della poesia morale o gnomica posso recare tradotta una di quelle favole, ciò è dovuto alla gentilezza dell'illustre professore. Ringrazio anche il mio maestro, professor Fausto Lasinio, e il professore Ignazio Guidi, che con molto frutto furono consultati da me intorno a cose arabiche e siriache, e ringrazio anche in particolare il professore Arturo Graf e il Commendatore Bernardino Peyron per ciò che hanno scritto in mio favore quando ebbero a giudicare, in particolare, del capitolo nono più volte or ora ricordato. Abbia i miei ringraziamenti anche l'Amico mio e Collega professor Gherardo De Vincentiis del Regio Istituto Orientale di Napoli che mi lasciò adoperare lungamente (onde potei trascriverne e tradurre alcuni brani) un libro assai difficile da trovare, il poemetto di Firdusi: *Yûsuf e Zalîkha*. Ma in particolar modo devo attestare la mia riconoscenza al dottor Carlo Alfonso Nallino che ebbi già per quattro anni mio studiosissimo discepolo alla scuola di persiano e di zendo e di lingue semitiche in questa Regia Università, e ora, dimo-

rando al Cairo, si fa esperto nello studio pratico dell'arabo, autore, benchè ancor molto giovane, di pregiati lavori intorno a cose orientali e di una lodata Crestomazia coranica. Io debbo a lui la trascrizione accuratissima, fatta da lui a Monaco di Baviera su codici di quella biblioteca, di alcuni lirici persiani difficilissimi da trovare, molti brani dei quali ho poi dati tradotti nelle singole appendici ai diversi capitoli; e debbo ancora a lui, oltre l'uso d'alcuni altri manoscritti persiani da lui avuti a prestito, la scoperta del canzoniere e dei poemi di Sâveghi in un codice di questa Biblioteca Nazionale di Torino. E sarò sempre riconoscente anche al giovane signor Alberto Gottland di Torino, già mio egregio discepolo, il quale gentilmente mi prestò e mi lasciò consultare con tutto mio agio un codice di Nizâmi, contenente i cinque poemi di questo poeta persiano e appartenente alla sua famiglia.

Non mi resta infine che di augurar buona fortuna al libro mio, e la fortuna sua sarà buona se esso potrà interessare i dotti e gli studiosi che amano di fare tra diverse letterature confronti e comparazioni; ma, per me in particolare, sarà anche migliore se per esso potranno i giovani, ai quali in modo speciale lo raccomando, conoscere una poesia, quale è la persiana, bella, ricca, nuova, che più di tutte le altre orientali si accosta al nostro gusto e che finora troppo ingiustamente è rimasta a noi quasi sconosciuta.

Torino, 1° marzo 1894.

I. PIZZI.

NOTA DELLE OPERE CONSULTATE

I. Opere stampate.

Anvari, Ali Auhadeddin Enveri. Materialy dlia jego biografii i characteristiki, V. A., Zukovski. St. Petersbourg, 1883 (russo e pers.).

Artâ Vîrâf-Nâmak, trad. par M. A. Barthélemy. Paris, 1887.

Asadi, il *Ghershâsp-nâmeh*, cioè il Libro di Ghershâsp, poema ciclico (nella edizione calcuttense del Libro dei Re, p. 2099 e segg.).

Attâr, Pend-namèh, ou le livre des conseils de Férid-eddin Attar, traduit et publié par M. le Baron Silvestre de Sacy. Paris, 1819.

— Mantic uttaïr ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse, par Farid-uddin Attar, publié en persan par M. Garcin De Tassy. Paris, 1857.

Aumer, Die persischen Handschriften der K. Hof. und Staatsbibliothek in München. München, 1866.

Avesta, Die heiligen Schriften der Parsen zum ersten Male im Grundtexte sammt der Huzvâresch-Uebersetzung herausgegeben von Dr Fr. Spiegel. Wien, 1853-58.

Bacher, Sa'di-Studien (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, XXX, 81-106).

Barbier de Meynard, Dictionnaire géografique, historique et littéraire de la Perse, etc. Paris, 1861.

— La Poésie en Perse. Paris, 1877.

— Tableau littéraire du Khorassan et de la Transoxiane au IVe siècle de l'hégire (in *Journal Asiatique*, 1853).

*[1] Bartoli, Storia della Letteratura italiana (i tre primi vol.). Firenze, 1878, 79, 80.

* — I Precursori del Boccaccio e alcune sue fonti. Firenze, 1876.

* — Crestomazia della poesia italiana del periodo delle origini. Torino, 1882.

*Bartsch, Chrestomathie provençale. Elberfeld, 1880.

* — Chrestomathie de l'ancien français. Leipzig, 1866.

Basset, La poésie arabe anté-islamique. Paris, 1880.

Batiffol, Le livre de la prière d'Aseneth, in *Studia Patristica*, 1er fasc. Paris, 1889 (per la leggenda di Yûsuf e Zalikha pers.).

Benfey, Einige Bemerkungen über das indische Original der zum Kreise der Sieben Weisen Meister gehörigen Schriften (in *Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin hist. philol. de l'Académie Imp. des Sciences de St-Pétersbourg*, t. III, 1858, p. 188 e segg.).

Berzu-nâme, cioè il Libro di Berzû, poema ciclico di anonimo (nella edizione calcuttense del Libro dei Re, p. 2160 e segg.).

Bréal, Mélange de Mythologie et de Linguistique. Paris, 1877.

Brunnhofer, Iran und Turan, historisch-geographische und ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der indischen Urgeschichte. Leipzig, 1889.

(Budge), The hystory of Alexandre the Great, being the syriac version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge, 1889.

*Casartelli, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides. Paris, 1884.

Chezy, Medjnoun et Leïlâ, poème traduit du persan de Djâmy. Paris, 1807.

(1) Le opere segnate coll'asterisco * sono state consultate soltanto per l'ultimo capitolo che tocca delle somiglianze tra la poesia persiana e la nostra del Medio Evo.

Chodzko, Specimens of the popular poetry of Persia, etc. London, 1842.
Comparetti, Ricerche intorno al libro di Sindibâd (in *Memorie del Reale Istituto Lombardo*, etc. *Classe di lettere e scienze morali e politiche*, vol. XI, 2° della serie 3ª. Milano, 1870).
*D'Ancona, I precursori di Dante. Firenze, 1874.
Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris, 1877.
— Coup d'œil sur l'histoire de la Perse. Paris, 1885.
— Textes pehlevis relatifs au Judaïsme. Versailles.
— Les origines de la poésie persane. Paris, 1887.
— Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-nâmeh (in *Journal Asiatique*. Paris, 1887).
— Études iraniennes. Paris, 1883.
* — Parsi-ism, its place in history. Bombay, 1887.
* — Textes pehlevis de Peshutan Dastur Behramji Sanjana (in *Revue Critique*, 20e a., 1er sem. Paris, 1886).
Defrémery, Sur l'*Analytical Account of the Sindibâd-nâmah*, etc. by Forbes Falconer. London, 1841 (in *Journal Asiatique*, t. XIII, p. 105. Paris, 1842).
*De Gubernatis, Dante e l'India (in *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III).
De Harlez, Les Origines du Zoroastrisme. Paris, 1879.
— Avesta, Livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte. Liège, 1875-1877.
— Manuel du Pehlevi. Paris, 1880.
De Rossi, Dizionario storico degli Autori Arabi. Parma, 1807.
De Sacy, Calila et Dimna ou Fables de Bidpai, en arabe, etc. Paris, 1816.
— Livre de Calila et Dimna traduit en persan par Abou 'l-maali Nasr-ullah (in *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, t. X. Paris, 1818).
* — Chrestomathie arabe. Paris, 1806.
*Diez, Leben und Werke der Troubadours. Leipzig, 1882, 1883.
*Digénis et Akritas. — Les exploits de Digénis et Akritas, épopée byzantine du dixième siècle publiée pour la première fois d'après le manuscrit unique de Trébizonde par C. Sathas et É. Legrand. Paris, 1875.
Erdmann, Chudschu Germani (in *Zeitschrift d. Deut. Morg. Gesellschaft*, II, p. 205-215).
Ethé, Rûdagî der Sâmâniden Dichter (in *Nachrichten von der Kön. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität zu Göttingen*, 12 nov. 1873, n° 25).
— Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenossen, ein Beitrag zur Kentniss der ältesten Denkmäler neupersischer Poesie.
— Die höfische und romantische Poesie der Perser. Hamburg, 1888.
— Die mystische, didaktische und lirische Poesie und das spätere Schriftthum der Perser. Hamburg, 1888.
— Firdûsi als Lyriker (in *Sitzungsberichte der philos. philol. und hist. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*. München, 1872).
— Die Lieder des Kisâ'î (in *Sitzungsberichte*, etc.).
— Die Rubâ'îs des Abû Sa'îd bin Abulkhair (in *Sitzungsberichte*, etc. 1875, 1878).
— Nâsir Chusraus's (Rûsanâinâma oder Buch der Erleuchtung (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, XXXIII, p. 645).
— Ueber persische Tenzonen (in *Abhandlungen Berlin. Orientalisten-Congress*, I, pag. 48).
— Firdausis Yûsuf und Zalikhâ. Wien, 1887.
Fakhri, Vís o Rámín, a Romance of Ancient Persia, ed. by Capt. W. N. Lees. Calcutta, 1865.

Fattâhi, Husn u Dil (Schönheit und Herz), pers. Allegorie herausg. übersetzt, erkl. von Dr Rudolf Dvorak (in *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissenschaften in Wien, philos. Cl.* B. CXVIII). Wien, 1889.

Firdusi, The Shah Nameh, an heroic poem, etc. ed. by Turner Macan. Calcutta, 1829.

— *Yûsuf u Zalîkha*, testo persiano. Teheran, 1299 d. E. (1881 d. C.).

Flowers culled from the Gulistan, or Rose Garden and from the Bostan or pleasure Garden of Sadi. London, 1876.

Garcin de Tassy, Mantic uttaïr ou le Langage des oiseaux, traduit du persan de Farid-uddin Attar. Paris, 1863.

— La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic uttaïr. Paris, 1860.

Geiger, Das Yâtkâr-i Zarîrân und sein Verhältniss zum Sâh-nâme (aus den *Sitzungsberichten der philos.-philol. und histor. Classe der k. Akad. der Wissenschaften*, 1890, Bd. II, Heft I). München, 1890.

Geldner, Ueber die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen, 1877.

Giâmi, Blütenkranz aus Dschamis zweitem Diwan, dargebracht von M. Wickerhauser. Wien, 1858.

— Zuleekha. Calcutta, 1809.

— Tuhfat ul-Ahrâr, the gift of the noble, of Mullâ Jâmi, ed. by F. Falconer. London, 1848.

— Salâmân u Absâl, an allegorical romance, by Mullâ Jâmi, ed. by F. Falconer. London, 1850.

— Der Frühlingsgarten von Mewlana Abdurrahman Dschami, aus dem Pers. übertragen von O. M. Freiherrn v. Schlechta-Wssehrd. Wien, 1846.

Goldziher, Muhammedanische Studien. Erster Teil. Halle, 1889.

* Gottfried's von Monmouth, Historia Regum Britanniae, ed. San-Marte. Halle, 1854.

* Graf A., Provenza e Italia. Torino, 1877.

* — Appunti per la storia del Ciclo brettone in Italia (in *Giornale storico della letteratura italiana*. Torino, fasc. 13-14, 1885).

Graf K. H., Wîs und Râmîn (in *Zeitschrift der deut. Morg. Gesellschaft*, XXIII, p. 375-433).

— Aus Sa'di's Diwan (in *Zeitschrift der deut. Morg. Gesellschaft*, IX, 92-135; XII, 82-116; XIII, 443 e segg.; XV, 527-576).

Gründbaum, Zu « Yussuf und Suleicha » (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, XLIII, 1-30).

Guidi, Studii sul testo arabo del libro di Kalila e Dimna. Roma, 1873.

— Mosè di Aghel (in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* delli 16 maggio e 20 giugno 1886). Roma, 1886.

Hâfiz, Der Diwan des grossen lyrischen Dichters Hafis in pers. Original herausgegeben ins Deutsche metrisch übersetzt von V. Rosenzweig-Schwannau. Wien, 1838-1864.

Hammer, Geschichte der Schönen Redekünste Persiens mit einer Blütenlese, etc. Wien, 1818.

— *Hadîqat i Senâyi* (in *Jahrbücher der Literatur*, LXII. Wien, 1834).

— Wamik und Asra, das älteste persische romantische Gedicht. Wien, 1833.

Hart, Divan der persischen Poesie. Halle, 1887.

Haug, Essay on the Pahlavi Language. Stuttgard, 1870.

Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris, 1880.

Huseyn Vâiz, Anvâr-i-Suheyli (pers. text). Madras, 1828.

— Akhlauke Moohsunee (in *Selections for the use of the Students of the persian Class*. Calcutta, 1809).

Ibn Zafer, Solwan el Mota', ossiano Conforti politici, vers. ital. di M. Amari. Firenze, 1851 (consultata specialmente l'Introduzione).

Justi, Handbuch der Zendsprache. Leipzig, 1864.
— Geschichte der orientalischen Völker in Alterthum. Berlin, 1884.
Kalilag und Damnag, Alte syrische Uebersetzung des indischen Fürstenspiegels, v. G. Bickell, mit einer Einleitung v. Th. Benfey. Leipzig, 1876.
Keene, Akhlâk-i Muhsinî or the Morals of the beneficent, litter. translated by H. G. Keene. Hertford, 1850.
Kuk i koh-zâd, cioè Kuk il montanaro, poemetto ciclico (nell'edizione calcuttense del Libro dei Re, p. 2133 e segg.).
Libro (Il) dei sette Savi di Roma, pubbl. dal prof. D'Ancona. Pisa, 1864.
Liebrecht, Die Ragnar-Lodbroksage in Persien (in *Benfey's Orient und Occident*, p. 561 e segg.).
Mahmud Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses, pers. und deutsch v. Hammer-Purgstall. Pesth und Leipzig, 1838.
Maçoudi, Les prairies d'or, texte ârabe et traduction franç. p. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 9 voll., 1861-1874.
Malcolm, Geschichte Persiens von der frühesten Periode an bis zur jetzigen Zeit, aus dem Englischen übersetzt. von Becker. Leipzig, 1830.
Mehren, Vues théosophiques d'Avicenne (In *Muséon*, t. IV, 1885 e segg.).
Memoirs of the Life and Writings of the persian poet Nizami (dal ted. di Bacher). London, 1873.
Menoutchehri, poète persan, etc., texte, traduction, notes, etc. par A. de Biberstein Kazimirski. Paris, 1886.
Mohl, Préface au Livre des Rois (1er vol.). Paris, 1838.
*Nestle, *Litteratura Syriaca*. Berlin, 1888.
Nizâmi, *Khamseh*, i Cinque poemi, ediz. litografata di Teheran.
— *Makhzan ul-Asrâr*, the treasury of secrets, ed. by N. Bland. London, 1844.
Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber. Hannover, 1864.
— Geschichte [Kâr-nâmak] des Artachsîr i Pâpakân aus dem Pehlewi übersetzt. Göttingen, 1879.
Omar Khayyâm, Les Quatrains de Khèyam, par J. B. Nicolas. Paris, 1867.
Ouseley, Biographical Notices of Persian Poets, etc. London, 1846.
Pantschatantra, Fünf Bücher ind. Fabeln, etc. mit Einleitung, etc. von Th. Beufey. Leipzig, 1859.
*Paris, La littérature française au moyen âge (XI-XIV siècle). Paris, 1888.
Peiper, Commentationis de libro persico *Mihr u Mushteri* sive de Mihri et Muschterii (Solis et Jovis) mysticis amoribus, Particula I. Berolini, 1839.
Persian Ghazals (A Century of) from unpublished Diwans. London, 1851.
Pertsch, Ueber Nachschabi's Papagaienbuch (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, XXI, p. 505 e segg.).
Qâdiri, The book of the perroquet, by Muhammed Qâdiri, with an english version. Calcutta, 1801.
Querry, Le Cabous Namè ou livre de Cabous, de Cabous Onsor el-Moali, trad. en français, etc. par A. Querry. Paris, 1886.
*Rajna, Le fonti dell'Orlando Furioso. Firenze, 1876.
*— Le origini dell'Epopea francese. Firenze, 1884.
Râmi, Anîs el-Ochchâq, traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté. Paris, 1875.
Recueil des poésies gastronomiques d'Abou Ishaq Halladj Chirazi. Constantinople, 1303 de l'hégire (bibliografia in *Journal Asiatique*, t. VIII. Paris, 1886).
Rieu, Catalogue of the persian Manuscripts in the British Museum. London, 1879-1883.

*Roediger, *Chrestomathia Syriaca*. Halis Saxonum, 1868.
Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, etc. herausgegeben von W. Pertsch. Gotha, 1874.
— Aus Dschami's Liebesliedern (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, II, IV, V, VI, XXIV, XXV, XXIX).
— Amrilkais, der Dichter und König. Sein Leben dargestellt in seinen Liedern. Stuttgardt und Tübingen, 1843.
Rûmî, *Il Mesnevi*, o la Cobla spirituale, ediz. litografata di Teheran (testo pers.).
— Il Canzoniere, testo pers. litografato a Teheran.
— Auswahl aus den Diwanem des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi, von Vincenz von Rosenzweig. Wien, 1838.
Saadi, The Gulistán (Rose-garden), ed. by E. B. Eastwick. Hertford, 1850.
— Gulistan ou le Parterre de Roses, par Sadi, trad. par Defrémery. Paris, 1858.
— Gulistân ossia il Roseto, etc., prima versione ital. per Gherardo de Vincentiis. Napoli, 1873.
— Le Boustân de Sa'di, texte persan, publié par Ch. H. Graf. Vienne, 1858.
— Muslicheddîn Sa'dî's Aphorismen und Sinngedichte, herausgegeben und übersetzt von Dr. Wilhelm Bacher. Strassburg, 1879.
— Aus Sa'di's Diwan, von Prof. K. H. Graf (in *Zeitschrift der Deut. Morg. Gesellschaft*, IX, XII, XIII, XV).
— Moslih-ed-dini Sa'dii Consessuum tertius et quartus, etc. Dissertatio inauguralis Mauritii Güdemann. Leipzig.
Salemann und Shukowski, Persische Grammatik, etc. Berlin, 1889 (per il testo di una novella di Aufi, pag. 9*).
Schefer, Chrestomathie persane. Paris, 1863-1885.
— Quelques chapitres de l'abrégé du Seldjouq Nameh, etc. Paris, 1889.
Schlechta-Wssehrd, Jussuf und Suleicha, Romantisches Heldengedicht von Firdussi. Wien, 1889.
Schultze, Handbuch der persischen Sprache. Elbing, 1863.
Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosrau, etc. publié, traduit et annoté. Paris, 1881.
*Selbach, Das Streitgedicht in der altprovenzalischen Lyrik. Marburg, 1886.
Sketch of the life and writings of Ferdusi. London, 1876.
Spiegel, Arische Studien, Erstes Heft. Leipzig, 1874.
— Chrestomathia persica. Lipsiae, 1846.
— Erânische Alterthumskunde. Leipzig, 1871-1878.
— Die traditionelle Literatur der Parsen. Wien, 1860.
— Grammatik der Pârsisprache nebst Sprachproben. Leipzig, 1851.
— Êrân, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Berlin, 1863.
— Avesta, die heiligen Schriften der Parsen aus dem Grundtexte übersetzt, etc. Leipzig, 1852-1863.
Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης, quattro recensioni della versione greca del *Kitâb Kalîla va-Dimna*, pubblicate da Vittorio Puntoni. Roma, Firenze, Torino, 1889.
Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, übersetzt, etc. von Th. Nöldeke. Leyden, 1879.
Teza, I sette Savi nel Tûtî Nâmah di Nakhshabî del Prof. Ermanno Brockhaus (in *Sette Savi*, pubblicati dal Prof. A. D'Ancona. Pisa, 1864).
*Teza, Le lai de l'oiselet, poème français du XIII^e siècle publié par G. Paris. Paris, 1884 (in *Rivista critica della Letteratura italiana*, a. I, n° 4).
Tholuck, Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica, etc. Berolini, 1821.

Tholuck, Blüthensammlung aus der morgeländischen Mystik. Berlin; 1825.

* Tocco, L'eresia nel Medio Evo. Firenze, 1884.

Touti Nameh, eine Sammlung persischer Mährchen von Nechschebi, deut. Uebersetzung von Iken, mit einen Anhange von demselben und von Kosegarten. Stuttgardt, 1822.

Unsuri, Qasîda (in *Shams i Fachrîi Ispâhânensis lexicon persicon*, p. 137, ed. C. Salemann. Casani, 1887).

Vullers, Lexicon persico-latinum etymologicum, etc. Bonnae ad Rhenum, 1855-1864.

Weil, Geschichte der islamitischen Völker. Stuttgart, 1886.

Whinfield, Masnavi i Ma'navi, the spiritual couplets of Maulána Jalálu-'d-dín Muhammad i Rúmí. London, 1887.

Wilken, Institutiones ad fundamenta linguae persicae cum Chrestomathia. Lipsiae, 1805.

Windischmann, Zoroastrische Studien. Berlin, 1863.

II. Manoscritti.

1. Ms. persiano della Biblioteca Corsiniana presso la R. Accademia dei Lincei di Roma (Col. 44, A, 24), contenente il poema romanzesco di Assâr: *Mihr u Mushterî* (Sole e Giove).
2. Ms. persiano della Biblioteca Universitaria di Torino (A, v, 7), contenente il poemetto mistico di Emîr Huseyni: *Kanz ur-rûmuz* (Lo Scrigno degli arcani).
3. Ms. persiano della Biblioteca Universitaria di Torino (A, iv, 11) che contiene il poemetto mistico di Giâmi: *Silsilet ud-dhahab* (la Catena d'oro).
4. Ms. persiano della Biblioteca Universitaria di Torino (A, ii, 20) che contiene il romanzo di Kirmâni: *Humây u Humâyûn* (Felice e Felicita).
5. Manoscritti persiani della R. Biblioteca di Monaco che contengono poesie di Muizzi, Vatvât, Isfarangi, Masûd di Selmân, Fâryâbi, Feryûmendi, Muini, Khusrev di Dehli, Senâi (Cfr. Catalogo dell'Amner, Monaco, 1866).
6. Ms. persiano del signor Prof. Emilio Teza contenente il *Tûtî-nâmeh* (Libro del Pappagallo), di Nakhshebi.
7. Ms. persiano del signor Alberto Gottland di Torino, contenente i cinque poemi di Nizâmi.
8. Ms. persiano-arabo del signor Abrate di Torino, contenente, tra le altre, poesie di Firdusi, di Humâm ud-dîn, di Kemâl Ispâhâni, ecc.
9. Ms. persiano della Biblioteca Laurenziana di Firenze (Catal. Asseman, i), contenente, inserito nel Libro dei Re di Firdusi, il *Sâm-nâmeh* (Libro di Sâm), poema ciclico.
10. Ms. persiano della Biblioteca Universitaria di Torino (A, iv, 20), contenente il Canzoniere di Khusrev di Dehli.
11. Ms. persiano della Biblioteca Universitaria di Torino (A, iv, 8) contenente il Canzoniere di Selmân Sâveghi, e, in margine, i due poemi romanzeschi dello stesso poeta: il *Gemshîd e Khorshîd, e il Firâq-nâmeh* (il Libro della separazione).
12. Ms. persiano del signor Abrate di Torino, contenente il canzoniere di Fâryâbi e le qasîde di Kâtibi.

STORIA DELLA POESIA PERSIANA

CAPITOLO PRIMO.

INTRODUZIONE.

SOMMARIO. — 1. *Della poesia persiana in generale.* — 1. Importanza dello studio della poesia persiana. — 2. Spazio di tempo occupato dalla storia della poesia persiana. — 3. Se ci sia dato conoscere la poesia antica. — 4. Poesia epica e religiosa nell'antichità. — 5. Il romanzo nell'antichità. — 6, 7, 8. La cultura al tempo degli Arsacidi e dei Sassanidi. — 9, 10. La poesia profana e popolare del tempo dei Sassanidi ignota a noi. — 11, 12. La poesia subito dopo il conquisto arabo. — 13. Generi poetici fioriti in Persia. — 14. In che ordine saranno trattati nel presente libro. — 15, 16. Delle forme, in generale, della poesia. — 17, 18, 19. Forme narrative. — 20, 21, 22, 23, 24. Forme liriche. — 25. Pregi e difetti della poesia persiana. — 26. La retorica. — 27. L'artificio. — 28. Abuso che si fece della poesia. — 29. Abuso dell'amplificazione. — 30, 31. Abuso del rifare e del ridire. — 32. Artificiosità della lingua. — 33. Del perchè si tocchino più i difetti che i pregi della poesia persiana. — 34. Le lingue iraniche.
2. *I tempi della poesia persiana.* — 35. La storia della poesia persiana intimamente legata alla storia degli Stati. — 36. Caduta dei Sassanidi e conquisto arabo. — 37. Prevalenza arabica dei primi tre secoli dopo il conquisto. — 38. La cultura dai primi tempi agli Abbassidi. — 39, 40. Risveglio del sentimento nazionale persiano verso il terzo e quarto secolo del conquisto. — 41, 42. Principi dell'Oriente dell'Iran in opposizione al Califfo. — 43, 44. I Tâhiridi e i Saffâridi. — 45. I Sâmânidi. — 46. I Bûidi. — 47. I Ziyâditi. — 48. I Ghasnevidi. — 49, 50. Mahmûd di Ghasna. — 51, 52. Masûd e gli altri Ghasnevidi. — 53. La casa dei Selgiùqidi. — 54, 55, 56. Melik-shâh e il ministro Nizâm ul-mulk. — 57. Sengiar e gli altri principi Selgiùqidi. — 58. Gli *Atâ-beg* o Vicari regi. — 59. I Vicari regi dell'Azerbigiân. — 60. I Vicari regi di Fârs. — 61, 62, 63, 64. Hasan Sabâh e gli Assassini di Alamût. — 65, 66. Le invasioni barbariche e Gengis-khân. — 67, 68. Hulâgû; le sue guerre e le sue opere a pro' della cultura. — 69, 70. I successori di Hulâgû. — 71, 72, 73. Tamerlano. — 74, 75, 76. I successori di Tamerlano. — 77, 78. Ragione di questo breve sunto di storia fino ai successori di Tamerlano.

1. Della poesia persiana in generale.

1. Alla poesia persiana, poichè crediamo che siano passati omai per sempre i tempi dello sbandire dai nostri studi tutto ciò che non è di origine e di stampo classico, va dato di diritto quel posto che le spetta, non solo per la bellezza intrinseca, ma ancora per l'importanza che essa ha nella

storia della letteratura universale. Perchè della bellezza potrà giudicare chiunque, o sui testi o sulle traduzioni, ne vorrà prendere qualche conoscenza; nè i nomi di Firdusi, di Saadi e di Hâfiz avrebbero potuto essere ricordati con tanto plauso e ammirazione per tanti secoli, se fossero stati del tutto orbi di qualche merito verace. E poi, della importanza storica per noi almeno farà fede il fatto innegabile che la poesia persiana, quantunque abbia e indole e natura particolari, non è poi tanto lontana da noi e dalle cose nostre, che di queste, studiando quella, si debba come perdere la traccia. Che anzi, poichè la poesia persiana nacque e fiorì quando appunto e nascevano e fiorivano le nostre letterature tra l'undecimo e il quattordicesimo secolo, si troverà che tra queste e quella, più lontana e meno conosciuta, sono somiglianze molte e non leggere. Le quali non possiamo nè sappiam dire ora se siano fortuite o procurate per occulti commerci e trasmissioni; e nemmeno, quando al chiuder del libro richiameremo alla mente ciò che vi abbiam detto, potremo risolvere la questione difficilissima. A noi basterà l'averla posta così come essa è, perchè altri la consideri e la studi, paghi d'aver soltanto esposti e coordinati i fatti che l'hanno promessa. Che se gli studiosi della letteratura, come è da sperarsi, prenderanno a cuore questa ricerca che noi imprendiamo, troveranno, nel caso particolare, che non a torto dicevamo or ora che la poesia persiana occupa tra le altre letterature un onorevole posto, e si persuaderanno, nel caso generale, che questi studi di letterature orientali non meritano tutto quel disprezzo che loro tributano cordialmente certuni, atti e inclinati a disprezzarli soltanto perchè nulla ne sanno.

2. Il nascere e il fiorire della poesia persiana occupano uno spazio di tempo che va dal nono secolo a tutto il decimoquinto dell'Era volgare, cioè dal costituirsi dei principati indipendenti in Persia sulle ruine del Califfato alla morte di Giàmi, avvenuta nel 1492, l'ultimo che meritasse nome vero di poeta, sebbene già non castigato abbastanza e non originale. Dopo di lui la poesia continuò ancora, ma più che poesia fu rabbia e furore poetico, trovandosi che a centinaia fiorirono i poeti per tutte le città persiane, nessuno dei quali ebbe valore vero, fatte soltanto per alcuni pochi rare eccezioni. Perciò, come non meritano tutti questi alcuno studio speciale per il poco valore che hanno, così per noi hanno anche importanza d'assai minore, poichè il loro pensiero sempre più si va allontanando e si muta, il loro linguaggio, tanto lontano dalla semplicità primitiva, diventa quasi un gergo incomprensibile, e quei tratti di somiglianza che in altri si possono notare e che importano a noi per le letterature nostre, qui scompaiono del tutto. Ai nostri giorni, è vero, sono nati per opera di sconosciuti poeti del popolo alcuni drammi religiosi che si rappresentano in pubblico con effetto grande di lagrime e di gridi di dolore fra gli spettatori, e si aggirano intorno alle triste vicende che accompagnarono la morte dei figli di Ali, martiri della religione di Maometto. Ma, quantunque sembri che in essi possa trovarsi il germe che ridoni un giorno la vita

alla vecchia e cadente letteratura, questi drammi appartengono a movimento letterario troppo recente, e tale che, quando volessimo discender fino a questo punto con le ricerche nostre, ci farebbe dimenticare il nostro assunto. Il quale, a voler ripetere cotesto, è soltanto quello di studiar la poesia persiana nel suo tempo più bello che è anche il più importante per ciò che riguarda da lontano le nostre letterature.

3. Determinato così il campo che abbiam scelto, sarebbe utile e bello che noi potessimo sapere di qual natura, di quale indole, fu veramente la poesia tutta che precedette quella del tempo che ora vogliam studiare. Poichè l'Iran (adoperiamo questa denominazione geografica più ampia e più propria di quella di Persia) ebbe tre età di civiltà e di letteratura, l'antica, quella del Medio Evo e la moderna di cui vogliamo parlare, sarebbe utile assai, ed è naturale, il poter rintracciare in quei tempi i germi di quella poesia che più tardi con tanta pompa di colori doveva fiorire, e tener dietro a quei germi nel loro successivo svolgersi e crescere. Ma, per voler far cotesto, s'incontrano difficoltà grandi.

4. Le quali consistono piuttosto non tanto nell'essere scarsi i monumenti letterari che ci restano di quei tempi, quanto nell'indole loro particolare. Perchè di tutto quell'antico tempo che va dal principio alla spedizione di Alessandro Magno in Oriente, non ci rimangono che le iscrizioni cuneiformi degli Achemenidi, ben lontane da qualunque alito di poesia, e l'Avesta, il codice sacro dei seguaci di Zoroastro, nel quale i passi poetici sono pochi e in gran parte di indole religiosa. Di tutto poi il Medio Evo iranico che va dal 226 dell'Era volgare, nel qual anno Ardeshir fondò la potenza dei Sassanidi, al settimo e all'ottavo secolo, abbiamo una letteratura copiosa, ma tutta di soggetto religioso, fastidiosamente arida e opprimente. Anche però con tutto questo, non dobbiam pensare per alcuna ragione che l'antica stirpe guerriera e operosa dell'Iran, dotata di nobili qualità morali e non aliena da ogni entusiasmo più bello, non avesse alcuna parte d'ingegno poetico. Questo ingegno poetico essa ebbe certamente, e l'ebbe anche in copia. Poichè, quantunque l'Avesta, come libro sacerdotale, altro non contenga, per la maggior parte, che insegnamenti religiosi e lunghi e noiosi dialoghi tra il dio creatore Ahura Mazdâo e il suo profeta Zarathustra o Zoroastro, esso ha conservato tuttavia alcuni inni agli antichi Dei. E questi antichi Dei sono ancora gli Dei del primitivo politeismo, al quale si è sovrapposta la dottrina monoteistica di Ahura Mazdâo prima, e poi quella dualistica che vede nel creato la lotta del bene e del male, di Ahura Mazdâo e di Anra Mainyu; e quegl'inni che li celebrano, ne raccontano le imprese terribili e grandi, ne contano i nemici atterrati dai tremendi colpi di clava, e fanno auguri e voti per favori e grazie da toccare in avvenire, allo stesso modo degl'inni di Omero. Quegli eroi stessi e quegli stessi re che un giorno troveremo ricordati nella canzone epica di Firdusi, al mille dopo l'Era volgare, già in questi antichissimi inni hanno avuto la loro lode per le imprese magnanime e degne di essere

ricordate ai futuri. Ecco adunque già qui un primo elemento epico. Ma più ancora accenna tra gli altri alla futura epopea quel capitolo dell'Avesta che narra la grandezza del primo re dell'Iran, Yima Khshaêta, nel quale assai facilmente si può riconoscere il re Gemshìd di Firdusi, allorquando per primo egli arò la terra e provvide di cibo i mortali e fabbricò quel recinto in cui ebbero difesa e riparo le genti tutte contro il sopravvenir d'una grave intemperie. Accanto a questi che potremmo chiamare frammenti o resti di una antica e complessa epopea, abbiamo ancora nell'Avesta, quale altro monumento dell'ingegno poetico dell'Iran, molti canti religiosi e filosofici che la tradizione, forse giustamente, attribuisce a Zarathustra stesso. Sono canti tuttavia che non ci vengono dall'ingegno poetico del popolo, ma da una mente filosofica che va speculando altissimi veri, e parla di cose di religione e di morale, e interroga la divinità intorno al perchè e all'origine delle cose. Forse abbiam noi in questi canti la parola genuina di Zarathustra, venuto ad annunziare una nuova dottrina di pietà e di culto, o di qualcuno de' suoi primi discepoli. E perchè la lingua, rozza e incolta, non ancora era atta ad esprimere alti e sottili concetti, così appare manifesto che l'autore dei canti, qualunque egli sia, adopera strumento ribelle nelle sue mani e non acconcio. E a noi che di tanto siam lontani da quei tempi e da quell'ordine di idee, riescono questi canti difficili assai ad intendere; nè, quando pur crediamo di avervi inteso alcun che, possiamo affermar con certezza di aver veramente inteso.

5. Altra forma letteraria di quei tempi, se tale si può dire, sembra essere stato il romanzo d'avventure e d'amore. È certo che nessuna letteratura come la persiana della seconda e della terza età, cioè dal principio del terzo secolo al nono e dal mille dell'Era volgare in poi, ebbe tanta copia di romanzi, quasi tutti modellati sopra uno stesso stampo, per cui si descrivono grandi fatti di grandi personaggi o si narrano con molto affetto e commovimento d'animo le avventure di due amanti giovinetti, le loro nozze, il più delle volte contrastate, e la loro morte, felice o infelice. Anche l'antichità iranica dovette aver romanzi, e molti credono, giustamente secondo noi, che il romanzo, come forma letteraria, sia di origine persiana. Intanto, la Ciropedia di Senofonte, quantunque non sia romanzo d'amore, è pur sempre romanzo ed è di soggetto persiano e forse anche l'origine sua è persiana. La pietosa storia poi che vi si narra di Abradata e di Pantea, e come costei, nel campo di battaglia, si uccidesse sul corpo di quello, caduto combattendo, è romanzo vero d'amore, bellamente innestato da Senofonte nella storia di Ciro. Anche un altro scrittore greco, Carete di Mitilene, ha trattato in un suo romanzo un soggetto persiano, venutogli forse per mezzo dei soldati di Alessandro Magno che l'avevano udito dai cantori reali della corte di Susa. In quel suo romanzo egli racconta come la bellissima Odati, figlia del re Omarte che abitava al di là del Tanai, s'invaghisse, sognando, di Zariadre, fratello d'Istaspe, signore della Media e dei paesi circonvicini. Zariadre e Istaspe erano figli di Venere e di Adone; e quando

Odati, per ordine del padre, dovette scegliersi lo sposo in un convito di principi, a Zariadre a cui già prima Omarte aveva ricusato la figlia perchè venuto straniero in corte, ella diede la coppa d'oro, come pegno d'amore, e fu sua sposa. Il qual soggetto è quello stesso, e ne farem cenno più innanzi, che fu poi trattato da Firdusî nel Libro dei Re, narrando gli amori del giovane Gushtâsp, andato ramingo fuor del regno paterno, con la bella Ketâyûna, figlia dell'Imperatore di Costantinopoli. D'altri soggetti di romanzi, a quel tempo, non sappiam nulla eccetto di quell'altro venuto dalla Media, di Striangeo e di Zerinaia, del quale diremo altrove; ma possiam credere che altri veramente ve ne fossero ancora; e, del resto, basta per il nostro assunto l'aver mostrato che questa forma già era usata in questo tempo più antico della letteratura.

6. Dal tempo della caduta degli Achemenidi, per la vittoria d'Alessandro, al principio della signoria dei Sassanidi che, nel 226 dell'Era volgare, ripristinarono l'antico impero di Persia, corre una lunga età, di cui i molti e vari avvenimenti sono poco noti alla storia. È quella l'età del prevalere della cultura greca, dopochè i capitani di Alessandro si ebbero diviso fra loro il vasto dominio, allorquando i re Arsacidi facevano coniar monete con iscrizioni greche, rappresentar le tragedie di Euripide, come racconta Plutarco di Irode primo, e chiamavano sè stessi col nome di Philellenes, cioè di amici dei Greci. È quella l'età delle memorabili sconfitte toccate dai Romani, allorquando Crasso muoveva guerra ai Parti e periva sotto i loro colpi. Ma, se delle vicende e dello stato interno dell'impero in quel tempo assai poco si conosce, nulla veramente si sa della cultura intellettuale, se pur togli quell'avventizia e artificiale cultura greca, di cui ora si diceva, quale poi non lasciò alcuna traccia. Ma il sentimento nazionale, affievolitosi in tutto quel lungo intervallo di tempo, si ridestò d'un tratto con vigore inatteso quando Ardeshîr, nel 226, salì al trono di Persia e iniziò la grandezza dei Sassanidi. I quali, per contrapposto ai successori di Alessandro che erano greci, e ai re Parti che non erano irani, affermavano di esser discesi da un Sâsân, vero o favoloso personaggio che egli sia, ultimo rampollo della stirpe gloriosa degli Achemenidi. Il qual fatto chiaramente voleva dire, che alla cultura straniera volevasi ragionevolmente metter di contro le cose patrie e nazionali, e alle dottrine venute dal di fuori, la religione dei maggiori. Nè la nobile e magnanima impresa fallì; chè anzi, se vi fu età di gloria e di splendore per la Persia, quella fu certamente l'età dei Sassanidi, massime nel sesto secolo, allorquando Chosroe il grande promosse con ardore e munificenza e grandezza di principe ogni maniera di cultura.

7. Questa, se sotto re Chosroe raggiunse il suo grado più alto, tanto nei momenti antecedenti che la prepararono, quanto nei successivi che la sfruttarono, non poteva sostenersi che col corredo di una vasta letteratura. Ma di essa, e fu vasta e ampia davvero, poco ci resta nella primitiva forma originale; e questo poco è quasi tutto di natura filosofica e religiosa,

trovandosi versioni dell'Avesta nella lingua del tempo che era il così detto pehlevi, o, come diremo noi, pehlevico, e libri di cosmogonia e di geografia e di scienze naturali, e trattati di teologia e raccolte di dispute religiosé, e una visione, anche, della vita futura, che è il Libro di Ardâ figlio di Vîràf, con alcuni pochi romanzi, a formarne tutto quanto l'insieme. Ora, tutto questo, come abbiam detto, ci è pervenuto nella sua forma originale; ma, come tale, è tanto lontano da qualunque fare poetico, da non darne nemmeno il più lontano sentore. Nemmeno la visione della vita futura che procurò all'Italia il maggior monumento della sua poesia, potè scaldare per un poco la gretta, arida e pedantesca mente dell'ignoto autore che scriveva il Libro di Ardâ, laddove trovi un nudo catalogo di colpe, con soverchia e ributtante verità specificate, e nulla di più. Nella Commedia di Dante, poichè le anime de' rei e de' buoni entrano sovente a favellare con lo strano visitatore de' regni oltramondani, è un dramma vivo e perenne; ma nel Libro di Ardâ dannati in inferno e beati in cielo non hanno nome, nessuna persona del tempo passato o del presente vi si ricorda, e però non vi è alcuna azione drammatica. L'intento dello scrittore era diverso, poichè egli non cercava di far opera d'arte, ma sì di atterrir le anime pie col timore delle pene infernali.

8. Tutta questa letteratura religiosa e ascetica fu conservata dai Pàrsi, da quelli che, all'entrare dei Mussulmani in Persia, non vollero convertirsi alla religione di Maometto, e però dovettero esulare in India, portando con sè i libri sacri e ogni libro tradizionale della dottrina zoroastriana. Questo ci faccia intendere come nulla di profano, o quasi nulla, essa debba o possa contenere. Ma la cultura del tempo dei Sassanidi, come quella che nell'ampiezza sua doveva avere aspetti diversi, doveva anche aver dato e prodotto opere di altra natura e di altro intendimento. Le quali, per ciò che ne dicono gli scrittori orientali, dovettero essere copiose assai e abbracciare un vasto e multiforme insieme di cognizioni in ogni parte di scienza; noi però nulla ne sappiamo per via diretta, perchè tutte andarono perdute. Sopravvissero soltanto in rifacimenti posteriori, spesso con fogge maomettane, alcune opere, e furono specialmente, oltre il Libro dei Re, rifatto nel mille da Firdusi, o sentenze morali, come quelle del gran savio Bùzurc'mihr vissuto ai tempi di Chosroe il grande, o libri di favole come quello di Kalîla e Dimna, e romanzi d'avventure e d'amore che furon molti e copiosi in quel tempo.

9. Tutto cotesto, e ognun lo vede, è anche poca cosa per ciò che vorremmo noi, cioè rintracciare, nelle due più antiche età della cultura dell'Iran, i germi o i principî di quella poesia che doveva fiorire poi, con tanta pompa e rigoglio, nella terza. La quale, rispetto alla produzione poetica, se si vuol confrontare con le altre due, non può a meno di farci stranamente meravigliare. E la meraviglia nasce da ciò che dalla grettezza della letteratura sassanidica improvvisamente passiamo alla magnificenza della poesia persiana del nono e del decimo secolo, e diciamo improvvi-

samente, cioè senza trapassi graduali, senza che nulla prepari il profondo mutamento o sol per poco v'accenni. Tutto ciò non si sa in qual maniera possa essere avvenuto, e ci fa stupire come stupisce colui che, viaggiando, dopo una landa deserta, assiderato dal freddo, trovasi all'improvviso, al voltar della via, in paese ameno, sparso di campi e di giardini, rallegrato dall'alto da uno splendido raggio di sole. Ovvero, la meraviglia nasce in noi perchè molte cose ignoriamo, e dell'ignoranza appunto è figliuola la meraviglia. La maggior parte della letteratura antica e di questa che potremo chiamar sassanidica o pehlevica, è perduta, e però ogni tentativo che altri possa fare per averne conoscenza adeguata, riuscirà inutile e vano. Considerando tuttavia che nella poesia popolare di un dato tempo rinvengonsi pur sempre o quasi sempre i germi e i principî della colta e alta poesia posteriore, potrebbe vedersi di che natura fosse stata la poesia iranica popolare dei tempi antichi e del Medio Evo, per averne qualche lume. Ma che sappiam noi di tutto questo, quando anche della letteratura colta, religiosa e civile, abbiam notizie tanto scarse e incerte? Che però vi dovesse essere una maniera di poesia che potremmo chiamar popolare, s'intende da alcuni ricordi non dubbi che ne restano. E doveva essere una poesia epica che appunto può dirsi popolare come possono dirsi tali i canti tutti di quei cantori che prima di Omero andavano attorno narrando le imprese degli eroi greci a Troia. Perchè, come Omero ebbe molti che lo precedettero, così l'Omero della Persia, Firdusi, ebbe molti prima di lui che gli ebbero apparecchiata la materia. Ricordansi perciò i cantori che al tempo degli antichi re di Media e di Persia tenevano viva la memoria degli eroi, ed era costume eroico, dice Firdusi, il ber vino e stare ad ascoltar carmi guerrieri. Che anzi lo stesso Firdusi, ci fa sapere come uno dei più illustri re Sassanidi, Behrâm-gôr che regnò dal 420 al 438 dell'Era volgare, si piacesse di ascoltar le ballate popolari. Egli ci ha conservata, rifatta da lui certamente, ma molto probabilmente con molta fedeltà al testo (ed è noto quanto questo poeta fosse fedele alle sue fonti), una ballata di natura tra epica e lirica che una suonatrice di liuto cantò allo stesso re. Vivevano ancora, al tempo di un altro dei Sassanidi, Khusrev Parvêz (590-628 d. C.), due celebri cantori, Bârbed e Serghish, emuli e rivali. Il secondo, greco forse, come si potrebbe argomentare dal nome, fu vinto dal primo; e in ciò vollero forse i Persiani contare una vittoria di più dell'arte nazionale, quando, punito Serghish dal sovrano perchè aveva osteggiato il suo compagno d'arte, toccò a Bârbed, che era un contadino di Gihrem nella provincia di Sciraz, l'alto ufficio di regal cantore. Ma quando re Khusrev fu fatto uccidere dal figlio ingrato, il nobile cantore gettò nel fuoco il suo liuto e si troncò le dita della mano destra per non dover servire altro signore. De' suoi canti, che, al dir di Firdusi, solevano rapire estatici il re e la corte, nulla è rimasto; sappiam soltanto ch'egli componeva e cantava canzoni regie, forse di natura fra l'epica e la lirica, e anche canti rimati. Di alcuni di essi lo stesso Firdusi e qualche altro

scrittore orientale ci hanno conservato i titoli, se pure quei titoli sono genuini.

10. Se nella poesia della terza età che è quella che vogliam studiare, si trova alcun resto o traccia della poesia delle età antecedenti, questi resti o tracce si devono cercare e rinvenire a preferenza nei generi dell'epopea, della romanzesca, della poesia gnomica o sentenziosa o morale. La lirica, invece, della terza derivò, in gran parte, come vedremo, da ben altre origini, fiorì ad esuberanza e invase tutto il campo con le sue propaggini, sempre e sempre moltiplicantisi; occupò le corti tutte e si fece aulica, mentre l'epica si mantenne popolare, come era di origine; si abbarbicò alle coscienze tutte e le soffocò, diventata pianta parassita, laddove l'epica, abbandonata a sè, in mezzo a sì gran campo sparso di tanti fiori, non tutti però di odor soave, parve un rude e gigantesco masso erratico che, staccatosi da una lontana cima, signoreggia solitario tutta una pianura.

11. È certo che nella lirica persiana entrano a comporla alcuni elementi venuti dal di fuori e che gli Arabi furono in cotesto, almeno per gran parte, i maestri dei Persiani. Ma e del conquisto arabo e della parte che ebbero gli Arabi nella lirica dei Persiani, diremo più lungamente quando più cadrà in acconcio, e vedremo in qual modo i Persiani vendicarono il conquisto e quali sono i limiti veri del preteso insegnamento arabico. A noi per ora, basti il dire che da principio, quando all'entrar degli Arabi nell'Iran venne un elemento di vita novella in un impero decrepito e cadente, tutto ciò che toccava la pubblica azienda, e tutto ciò che fu scritto allora, dal settimo al nono secolo, fu dettato in arabo, essendo intendimento dei conquistatori imporre ai conquistati la propria lingua. Quanto alla poesia, essa pure e nella Persia e nel Taberistân e nel Khorassan e nella Transoxiana, cioè nelle provincie più fiorenti dell'Iran, adoperò da principio il linguaggio arabo e imitò qualche volta, per retorico vezzo, i poeti arabi del deserto. Un nativo di Nishâpûr che scrisse in arabo, morto nel 430 dell'Egira (1038 di Cristo), noto col soprannome di Thaalebi, con gusto e con dottrina ha parlato lungamente dei poeti che fiorirono nei primi secoli dell'Egira, in un'opera sua, detta la Margarita unica del mondo. Di moltissimi poeti, dei quali senza l'opera sua ora sarebbe anche perduto il nome, egli ha notato le vicende della vita e raccolto con amore molti dei frammenti dispersi. Tutti hanno composto in arabo i loro versi; e nel Khorassan stesso e nella Transoxiana che erano i paesi più lontani e meno atti a ricevere la cultura araba, si moltiplicò e fiorì una famiglia numerosa di poeti, quasi tutti irani di sangue, che pure scrissero nella lingua dei conquistatori. La loro poesia, che noi, per non saper fare in altro modo, chiamiamo lirica, è una poesia di un genere tutto suo speciale. Notisi, prima d'ogn'altra cosa, che essa era cortigiana e che, come tale, era pressochè ignota al popolo che appagavasi delle sue ballate e delle canzoni epiche. Ridotta adunque a vivere nelle corti, senza poter sperare che il popolo la facesse mai sua (ciò che è la via maestra per cui

cammina la poesia vera e grande), adoperò linguaggio non suo e maniere non sue; nata, perciò, con l'artificio e destinata ad essere lavoro d'artificio e nulla più, servì ai pettegolezzi e alle bizze cortigiane fu molte volte rabbiosa senza che potesse mai concepire i magnanimi sdegni di cui son capaci i poeti grandi, adulò quasi sempre i potenti anche in ciò che di reo essi venivano facendo, riserbandosi poi di satireggiarli quando ne vedeva prossima la rovina.

12. Tenendo conto di ciò che ora abbiam detto, parrebbe a prima vista che questa poesia dei nativi del Iran, scritta in arabo nei due primi secoli dopo il conquisto, dovesse essere come l'intermezzo o il passaggio tra l'antica poesia araba del deserto e la poesia lirica persiana, scritta in persiano, che fiorì dopo il mille. Notiamo per ora questa opinione e lasciamo che altri la segua. Noi invece, riserbandoci di dirne le ragioni là dove tratteremo dei principî, in generale, della lirica, crediamo di poter essere di contrario avviso, ritenendo questo primo movimento poetico dell'Iran come tale che non ebbe seguito poi, o, se l'ebbe, l'ebbe in scarsissima misura e in parti accidentali e non formali. Perchè la poesia lirica di Persia assunse, anche nel suo principio, tali aspetti nuovi, da poter dubitare assai se sia tutto arabico, siccome alcuni vogliono, ciò che vi troviamo e vediamo; e vuolsi tener conto non solo della forma, che per mero caso può essere avventizia, non solo dei modi e delle maniere, che possono essere stati presi a prestito, ma anche, e più ancora, della sostanza, dello spirito che informa tutta una scuola poetica, onde può avvenir ben sovente che il pensiero più nuovo e più ribelle si celi sotto le forme più viete e sia espresso col linguaggio più ovvio e inveterato. Cotesto, se non vediam falso, più che d'ogni altra poesia forse si può dire della lirica persiana; e crediamo che anche altri ne potrà convenire, quando pure voglia smettere il vezzo, invalso oggi, di giudicare i poeti non già secondo il loro pensiero, ma secondo i metri e la quantità delle sillabe.

13. A questo punto possiam dire omai quali generi di poesia siano fioriti in Persia dal mille in poi, e vedere come essi stiano fra di loro e quale dipenda dall'altro, e quale non dipenda, quantunque, dal detto finqui, molto già si possa indovinare. E prima d'altro vogliam notare come due siano le correnti, per così dire, di tutto questo gran fiume di poesia. Una delle quali, più recente, incomincia veramente nei primi secoli del conquisto arabo e accoglie maggiore o minor tributo di rigagnoli stranieri; l'altra è d'assai più antica, nè di essa si può dire qual sia l'età del cominciare, perdendosene l'origine nelle tenebre dei tempi anteriori alla storia, nè alcun elemento straniero la guasta o le toglie ingenuità. Quella è lirica, e ha sua sede nelle corti, e canta d'amore, esalta i principi e i loro ministri dispensatori di tesori e di grazie, e scende talvolta al grado di satira e di libello. Questa è epica; e se per poco la corte di Mahmûd di Ghasna, intorno al mille, la ospitò nella persona di Firdusi, essa, come fu popolare di origine e di natura, tale si serbò poi sempre e servì e serve ancora ad

intrattenere le genti raccolte ad ascoltare i così detti rapsodi firdusiani, e ad infiammare i guerrieri che sui confini della nemica terra del Turan rinnovano le battaglie di Rustem contro i barbari. Lirica ed epica poi, così lontane d'origine e d'indole fra loro, tali anzi che l'una in tutto e per tutto dissomiglia dall'altra, s'accostarono e s'avvicinarono nelle figliuole che ebbero. Poichè la lirica produsse la poesia mistica, altra maniera di lirica tutta amore per Dio, anelante al perdersi in lui; per essa la canzone dell'amore vero divenne gemito dell'anima che sospira all'unione di Dio, chiamandolo coi nomi di diletto e di amico. Dovendo poi dar forma a concetti astratti, questa poesia mistica trovò l'allegoria, e l'allegoria espose in forma di poema, ciò che prese in prestito dall'epica. L'epica poi, alla sua volta, mancati gli alti soggetti eroici, figliò la poesia romanzesca, e la romanzesca, caduta più tardi nel sentimentale, assunto il linguaggio lirico dell'amore, quando divenne allegorica essa pure, narrò pietose storie d'amanti che simboleggiano Dio e l'anima, pellegrina in terra, innamorata di lui, e si fece mistica. Accanto alla mistica poi, per atto ostile di ribelli e magnanimi ingegni, si pose la poesia scettica intanto che la poesia gnomica o morale restò da sè, non avendo parentela o somiglianza d'origine alcuna con le altre.

14. Questo nostro libro, pertanto, cercando di far la storia della poesia persiana, parlerà delle sue diverse forme nell'ordine che è consigliato dalle cose dette di sopra. E dirà prima della lirica, poi della mistica e della scettica, poi dell'epica, poi della romanzesca, riserbandosi di trattare in fine di tutta quella parte di letteratura, poetica e prosaica, che è di natura morale e ha l'assunto dell'insegnamento o per via di sentenze e di aforismi o per via di favole e di novelle. Alla poesia popolare, poichè alcuni generi di poesia, anche coltivati nelle corti, ne hanno il fare e l'indole, sarà assegnato a suo luogo un paragrafo a parte. Ma, prima di far tutto ciò, è anche necessario che si conoscano le forme esterne, se così possiam dire, della poesia oltre il suo fare intimo e peculiare, e quali modi e artifici le siano propri, quali i pregi, quali i difetti. Di queste cose darem qui alcun cenno con quella maggior chiarezza che ci sarà possibile, senza discendere alle minuzie dei trattatisti dell'arte del dire e del versificare. Fatto cotesto, il paragrafo che seguirà, chiudendo la presente introduzione, sarà designato a dire dei tempi di questa poesia e dei principi e dei signori che la ospitarono.

15. Delle forme dell'antica poesia poco sappiam veramente, quantunque l'Avesta contenga molti e lunghi squarci poetici, alcuni tramandati come tali, e sono questi i cinquanta canti che sopra abbiam detto potersi credere opera dello stesso Zarathustra o de' primi suoi discepoli, altri venuti a noi in forma prosaica, e sono gl'inni di natura epica. Anche in questi però non è difficile riconoscere e rifare, date certe regole e osservate certe cautele, la forma metrica, la quale, come ha dimostrato il Geldner, è di ottonari raggruppati in istrofe di non sempre egual numero

di versi. Al contrario, della poesia del medio evo iranico, sassanidica o pehlevica, poichè nulla è venuto fino a noi, nulla sappiamo quanto alle forme esterne, se pure si vuole eccettuar la forma della ballata epica, come più innanzi diremo. Ma, anche se di tutto cotesto potessimo noi saper qualche cosa con certezza, nulla gioverebbe al nostro assunto, poichè quasi tutte le forme della poesia persiana sono state prese in prestito dagli Arabi, modificate qua e là in quella misura che i luoghi e i tempi cambiati domandavano. E forse alcuno potrebbe dire o l'una o l'altra di queste due cose; cioè o che alcune delle vecchie forme iraniche, per una evidente e non fuggevole somiglianza che si trovavano avere con quelle arabe, si confusero con queste, fatte quelle modificazioni a cui or ora si accennava, ovvero che i poeti persiani, venuti a conoscenza delle nuove forme venute con gli Arabi, poetarono secondo queste dimenticando le proprie quasi inconsciamente, e ciò per la somiglianza stessa che non potè loro sfuggire. Ma la distinzione è forse capziosa, e però è da lasciar da parte. In ogni modo, anche tenendo per fermo che di fatto quasi tutte le forme esterne sono state prese dagli Arabi, è certo che la sostanza, l'anima della rinnovata poesia di Persia, tale restò qual era prima. Se qualche cosa prese dal di fuori, vedremo in altro capitolo che gran cosa quella non dovette essere. Del resto, tutta quanta la storia di Persia ci sa dire e mostrare come i Persiani, quanto alle forme esterne, sanno molto bene imitar gli stranieri (e già Erodoto aveva osservato che essi, più di ogni altra gente, amano tutto ciò che vien loro di fuori), ma che, quanto alla sostanza, poco veramente essi sogliono cambiare.

16. A conferma, parziale almeno, di tutto ciò, ci richiamiamo alla natura speciale della poesia epica. La quale, nel suo vero significato e valore, gli Arabi non ebbero, come non l'ebbe qualunque altro popolo di Semiti. Eppure l'epopea persiana, grande e splendida e tale da poter rivaleggiare con la greca, adopera un metro di origine arabica, che rende un'armonia come di due nostri senari accoppiati, l'ultimo dei quali è tronco. Ma quel fare ampio e maestoso, lento e solenne che è proprio di tutte le epopee, che non vuole essere interrotto, ma procede sempre uguale e tranquillo come l'onda di un bel fiume, non venne già dagli Arabi, che non potevano dare ciò che non avevano. È d'uopo adunque supporre, nè v'ha altro modo d'uscirne, che il fare epico fosse già prima in Persia, che fosse di tal natura da potere assumere, acconciandovisi anche la lingua, quale esterna veste, il metro arabico, e ciò senza turbamenti o violenze sensibili. Che se conoscessimo noi le canzoni e le ballate degli antichi e popolari rapsodi epici, non dubitiamo che molto verisimilmente la congettura nostra avrebbe valida confermazione. In mancanza di ciò, ci richiamiamo ancora alle ballate che lo stesso Firdusi riferisce, attribuendole ai tempi del re Behràm-gôr del quinto secolo. Non è da dubitarsi che il poeta, fedele come egli era alle fonti sue, ne abbia conservato il fare e l'andamento. Che se volessimo anche andar più in là, saremmo

tentati ancora di vedere in quella forma di poesia lirica presa in prestito dagli Arabi, detta da loro *qasîda*, specialmente in quella parte di essa che suole far le lodi di qualche principe, la continuazione o la trasformazione dell'antico inno iranico, che celebrava gli Dei e gli eroi e le loro imprese. Quell'enumerare con enfasi d'animo esaltato le qualità personali e morali del potente signore a cui la qasîda è dedicata, se ha origine più vicina e più propria nel peccato dell'adulazione cortigiana, può anche essere nello stesso tempo, diciamo nel fare e nell'andamento, una lontana eco di quelle altre lodi tributate con pari entusiasmo a signori non caduchi, ma immortali. Veggasi l'inno a Mithra, fra tanti altri che si potrebbero ricordare dell'Avesta, e si dica se anche in esso, tenuto pur conto del soggetto diverso e dei tempi diversissimi e lontani, non trovasi lo stesso entusiasmo che soverchia, lo stesso intento di esagerar tutto, pur sapendo di esagerare. Ci avvediamo però, nè lo vogliam negare, che noi siamo ora su terreno molto incerto, tanto più che della poesia persiana alle sue origini scarseggiano assai le notizie, mentre dell'araba conosciamo i particolari più minuziosi, tramandatici (cosa strana davvero!) da grammatici e da retori persiani. Qui adunque ci arresteremo, e ci arrestiamo volentieri, paghi di avere almeno fatto conoscere che molto probabilmente la novella corrente della poesia persiana discende da scaturigini che sono più in su dell'araba, della quale tuttavia assunse le forme esterne, perchè abbastanza le convenivano.

17. La forma di poema, ampia forma di composizione poetica, alla quale non si giunge se non dopo un lungo e ignoto lavoro di rapsodi primitivi e di più tardi compilatori, fu la forma di tutta la poesia narrativa in Persia. In essa Firdusi compose il suo gran poema epico, il Libro dei Re, e Nizâmi i suoi poemi romanzeschi, e Rûmi e Attâr i loro poemi mistici e allegorici. Il distico poi, di cui i singoli emistichi rimano fra loro, è proprio di tutta questa specie di poesia, composto ora nell'uno ora nell'altro metro, secondochè si richiede maggiore o minor vigore di armonia o si vuol dare al racconto maggior sostenutezza o minore. Quanto alla poesia epica, in particolare, e già l'abbiam detto di sopra, essa adopera quel distico composto col verso che con parola araba dicesi *mutaqârib*, e che rende un'armonia sonora come di due nostri senari accoppiati, il secondo dei quali è tronco. Questo verso è atto mirabilmente a conferire alla narrazione quel fare maestoso e grande che le è naturale; però nell'armonia di esso dolcemente si culla l'anima dell'uditore, nè v'è alcuna di quelle interruzioni improvvise, volute dalla lirica, che lo riscuote e lo disturba, ma l'armonia stessa lo induce lungamente a fantasticare. A questo pregio del verso aggiungesi la bellezza della lingua, costituita non tanto dalla ricchezza dei vocaboli e delle frasi, quanto dalla singolare proprietà che ha il persiano, come il greco, di esprimere le qualità tutte, anche le più difficili a rappresentarsi, co' suoi aggettivi composti. Onde avviene che ciò che l'italiano e il francese, e anche lo stesso latino, dicono

per frasi e circonlocuzioni e per proposizioni intere, rendendo alquanto goffo il dettato, il persiano destramente e sveltamente dice con una parola sola composta. Nè la mente di chi legge ha bisogno di aggirarsi per un labirinto di parole perchè afferri le qualità della cosa descritta, chè questa si presenta da sè con queste sue qualità, bellamente riassunte in una parola che l'accompagna. È questa una specie di pittura, e tale potrebbe anche chiamarsi giustamente. E non è pittura che rimpicciolisca le cose, quasi miniatura di libro medievale, ma pittura dalle linee larghe e maestose, dai tocchi improvvisi e poderosi, dai chiaroscuri che risaltano forte e da lontano. E però nella epopea persiana tutto è grande e gigantesco, dalla mirabile leggenda che comincia dal primo uomo e primo re e narra gli avvenimenti di duemila anni, all'ampiezza della sua forma di poema che tocca i sessantamila distici, dalle imprese dei suoi eroi che campano centinaia d'anni, alla lunga e particolareggiata descrizione che ne fa Firdusi, dalle parlate de' suoi re che dall'alto del trono dettano leggi alla terra e proclamansi esecutori dei comandi di Dio, alle lunghe e pietose invocazioni che a Dio fa il poeta, ai suoi voti lungamente ripetuti per la giustizia e per il bene.

18. Ma il poema romanzesco e il mistico non arrivano a tanta grandezza. Fatte alcune eccezioni, essi adottarono un metro meno sonoro per il loro distico, tale che fa divedere che il pensiero è sovente spezzato e interrotto. Perchè il poeta mistico e il romanzesco (e s'intenda che molti poemi romanzeschi hanno intendimento d'allegoria) quando narrano, pensano ad altra cosa che è nascosta sotto la narrazione; e perchè questa molte volte viene da loro interrotta per dar luogo ad osservazioni filosofiche e morali, avviene che in tutto il loro discorso, preso nel suo insieme, non trovisi quella continuità che è tutta propria dell'epica. Però tra il suono del metro dell'epica e quello del metro di questi poemi corre quella differenza stessa, se ci è concesso tal confronto, che corre fra il metro dell'epopea greca e quello dei poeti elegiaci greci. I quali, non avendo nulla da narrare, ma dovendo dar veste poetica a giudizi e pensieri soltanto con tutte le loro fermate, interruzioni e mutamenti, abbandonarono l'uso dell'esametro infinitamente ripetuto dell'epopea, e inventarono il distico accoppiando all'armonia maestosa di quello il suono umile e cadente del pentametro. Anche l'ampiezza a cui giungono questi poemi, è di gran lunga minore di quella del Libro dei Re, nè, per altro, potevasi trovare ancora argomento tanto vasto quanto la tradizione epica raccolta da Firdusi. Ma, anche lasciando tutto ciò, il loro fare è più dimesso e il tono è più umile. Gli avvenimenti che vi si narrano, se sono romanzeschi, non possono per loro natura salire all'altezza della narrazione epica; e quelli allegorici spesse volte sono futili e non hanno valore che per il significato che loro si dà. E però, e nell'uno e nell'altro caso, il poeta narra più piano, discende bene spesso allo stile famigliare, e nelle sue osservazioni morali non grida nè tuona come bardo sdegnoso e solenne

della giustizia, ma dolcemente s'insinua con ragionamenti sereni e consigli, da padre e da fratello.

19. Ma, qualunque siano la natura e l'intento di questi poemi, essi nel modo di lor costruzione si assomigliano perfettamente. Incomincia sempre il poeta con le lodi di Dio, proclamandosi inetto e incapace di definirne e descrivere l'essenza, poichè uman pensiero e umana lingua non possono assorgere a tanto, appagandosi, perciò, di enumerarne le opere meravigliose nel creato che sono prove dell'esistenza sua, e di ringraziarlo dei benefici impartiti tuttodì agli uomini. Reso questo tributo doveroso a Dio, vengono le lodi del profeta Maometto e de' suoi primi seguaci, poi la commemorazione dell'ascensione di esso Maometto al cielo quando venne nel cospetto di Dio, spesso anche le lodi di Alì genero del profeta, e, secondo i Persiani, anche suo successore nella dignità di signore spirituale dei credenti. Si parla poi del perchè il poeta abbia intrapreso l'opera sua, per quali ragioni egli abbia scelto questo argomento a preferenza di quello; e molte volte se ne dà la colpa a qualche intimo amico che ha fatto dolce violenza all'autore, come si usa anche presso di noi da qualcuno, e non sempre con verità. Talvolta si fa la storia dell'opera, notando anche in certi casi, come altri vi abbia già posto mano e l'abbia condotta a fine, finchè poi per ragioni particolari, che si assegnano, è piaciuto all'autore di rifar tutto da capo. Ma poichè questi poeti vivevano nelle corti, così l'opera loro va dedicata o al principe che li ospita e onora, o a qualche suo ministro potente: e allora dell'uno o dell'altro, o d'ambedue insieme, si tessono con enfasi e con espressioni sonanti, al cui confronto il nostro seicento non è nulla, le dovute lodi. E il poeta afferma spesso e da senno cose repugnanti al senso comune e contrarie alla sana ragione, e ciò con tale disinvoltura che fa stupire; nè v'è cosa al mondo impossibile a farsi che l'adulato principe non sappia e non possa fare, nè v'ha qualità più peregrina e rara che egli non possegga, giustificandosi così pienamente quel proverbio degli Arabi, di tal vizio dell'adulazione tocchi essi pure, secondo il quale la più bella poesia è altresì quella che è la più menzognera. Alfine, dopo il lungo e altisonante proemio, giunge il poeta al soggetto del suo racconto che egli suol imprendere e continuare fino al termine con qualche interruzione qua e là, meno frequente negli antichi, frequentissima sino al fastidio nei più recenti, finchè poi un breve capitolo ripete alcune lodi e fa alcuni voti per l'autore, chiudendone il libro.

20. Dalle forme narrative passiamo alle liriche, delle quali la più importante è quella che con nome arabo dicesi *qasîda*. È composta la qasìda di versi lunghi, e i due primi sogliono rimar fra di loro. Seguono gli altri distici, che, computato anche il primo, non possono esser meno di dodici o di sedici e possono giungere fino a cento; quali poi, nel loro rispettivo secondo verso, mantengono invariata sempre la rima del primo distico, intanto che il loro primo ne va sciolto. Quanto al suo contenuto,

esso può essere molto vario, potendovisi trattare ogni argomento; ma il più delle volte la qasìda ha soggetto obbligato, anzi tre soggetti obbligati, che sono la descrizione della primavera, e talora di un'altra stagione dell'anno, le pene d'amore per l'amica lontana e crudele, e le lodi del principe al quale essa qasìda è dedicata. Non sempre però tutti i tre soggetti trovansi trattati insieme, e talvolta manca il primo, talvolta il secondo, il terzo non mai, e facilmente se n'intende il perchè. Ma quando tutti sono trattati, sono trattati nell'ordine sopra detto, e il passaggio dall'uno all'altro si fa con molta disinvoltura, e basta un cenno fuggevole, una lontana e momentanea associazione di idee, una similitudine cercata a disegno e con intenzione, per passare dalla primavera alla donna del cuore, e da quella o da questa alle lodi del signore. Del resto, molti altri soggetti, oltre questi più consueti, potevano essere trattati nella qasìda, e molte volte cose di pratica utilità e di alta importanza vi trovavano acconcia trattazione. Ciò accadeva anche presso gli Arabi dai quali la forma della qasìda è venuta, come allorquando Hàrith figlio di Hilliza, poeta del quinto secolo, tolse a difendere in una sua celebre qasìda, dinanzi a un principe di Hira, la causa della tribù dei Bekriti contro quella dei Taghlebiti. Tra i Persiani, il poeta Anvàri implorava da un principe amico la liberazione del sultano Sengiar, caduto prigioniero di un'orda turcomanna, con una qasìda bellissima e pietosa. Dovendo pertanto trattar di nobili argomenti sempre, la qasìda ha andamento grave e solenne, ama la pompa delle immagini e delle espressioni, e nelle descrizioni sue, sia delle cose naturali, sia delle qualità e dei pregi delle persone, cerca e mette in luce ogni particolare anche più minuto. Cade però sovente nell'artificioso, ma quale poesia persiana o araba, specialmente lirica, va esente da questo difetto? Lo stesso soggetto, tante volte e da tanti ripetuto, costringe il poeta a cercar nuovo dire e nuovo pensiero nello artifiziato e nello strano; e vi si amano i contrapposti e le immagini più ricercate; e le metafore più ardite, goffe e grottesche sovente, vi trovano posto acconcio. La quale artificiosità è più spiccata in tutte quelle qasìde che meno delle altre ritraggono qualche sentimento e qualche pensiero spontaneo e intimo del poeta, come quando egli, indotto dal bisogno, prodiga lodi a chi meno le merita, o dice d'amore in quella guisa che dicevan d'amore i petrarchisti nostri, che non sapevano nemmeno chi essi si amassero. Ma quando il poeta ha sentimento forte e coscienza chiara di ciò che dice, l'artifizio va dimenticato in gran parte, tanto più poi se il poeta parla di sè o di qualche cosa sua. Così Rùdeghi, l'iniziatore vero della lirica persiana, non fu mai tanto efficace quanto allora ch'egli difendeva sè stesso contro chi gli rimproverava la vecchia età, e Minòcihri, posteriore a Rùdeghi di quasi un secolo, non fu mai così acre e violento come quando sfogò l'ira sua di poeta contro gli avversarî. Ma la forza e l'efficacia dell'uno e dell'altro tanto più valgono quanto più sono lontane da ogni artificio. Serviva anche la qasìda a dar consigli e avvertimenti morali, diventava anche talvolta canto elegiaco per funesti e

luttuosi avvenimenti, e dell'uno e dell'altro caso si hanno splendidi esempi fra quelle di Saadi.

21. Forma più svelta e leggiera, e però più elegante, è l'altra forma lirica che dicesi *ghazela*, quale i Persiani (e ciò è detto dal nome arabo che essa porta) presero come le altre dagli Arabi e condussero a non più veduta perfezione, tanto da potersi dire genere più loro proprio che di altri. Non ha l'impeto della nostra ode, e perciò non possiamo rassomigliarla all'ode, ma piuttosto, se non erriamo, al sonetto. Si compone di distici come la qasida e come questa ordina le sue rime, ma il numero dei distici varia fra l'undici e il dodici, e talvolta giunge fino a diciannove. Consuetamente il poeta ricorda il proprio nome nell'ultimo o nel penultimo distico, e, o in un consiglio ch'egli rivolge a sè stesso, o in qualche acuta osservazione ch'egli fa parlando in terza persona, riassume bellamente il suo pensiero, nella stessa maniera che il nostro sonetto vuol esser chiuso con qualche pensiero nuovo ed efficace. Le ghazele persiane hanno quasi sempre per soggetto l'amore, sia in senso vero, sia in senso mistico, e descrivono tutte le pene dell'anima amante, separata per duro destino dall'oggetto dell'amor suo, il desiderio intenso di ritrovarsi ancora con esso, l'affanno profondo del cuore perch'egli mostrasi crudele e duro verso tanto affetto. Talvolta il poeta finge d'imprendere un lungo viaggio per recarsi dall'amica sua, talvolta le manda un saluto per mezzo del vento orientale, talvolta dice di non volersi levar mai, amoroso mendico, dalla porta di lei, finchè ella non si muova a pietà e non l'accolga. Maestro insuperabile in questo genere di poesia fu Hâfiz; volerlo imitare, ebbe a dire il Goethe nel suo Canzoniere orientale, è delirio e pazzia. Ma il soggetto quando diventò trito per il molto adoperare, massime quando assunse significato mistico e allegorico, rese ben tosto stucchevole questo genere grazioso e leggiadro di poesia, e non valsero a compensarne il vuoto presso gli imitatori di Hâfiz nè la lingua artificiosa, nè la ricchezza delle immagini.

22. Una delle forme più usate dai Persiani si è la *quartina*, che somiglia al nostro epigramma quand'essa è frizzante e pungente, e si accosta quasi al nostro madrigale quando nulla ha di sarcastico e di satirico. Come già è detto dal nome, si compone essa di quattro versi, dei quali rimano fra loro il primo, il secondo, il quarto, lasciando sciolto il terzo. L'armonia che esce da queste rime, così ordinate, è tutta nuova e ha sull'animo di chi legge efficacia grande. Perchè l'armonia dei due primi versi rimati fra loro sembra sviarsi e svanire d'un tratto al sopravvenire del terzo che è sciolto, poi ritorna gradita nel quarto e chiude e suggella il breve e lindo componimento e col componimento, il pensiero. Qualche volta, invece, i quattro versi hanno tutti la stessa rima fra loro, ma l'effetto chè di sopra si notava, vien meno. Del resto, l'intento della quartina si è quello di fare una breve, ma acuta osservazione, e di farla intendere in tutto il valor suo a chi ascolta e legge. Perchè essa sembra essere poesia

non voluta o meditata, ma occasionale e improvvisata lì per lì dietro un pensiero che è sorto improvviso. Questo pensiero, venuto spontaneamente in date occasioni atte ad eccitarlo, fa considerar al poeta le cose come sotto un nuovo aspetto, recondito, sconosciuto ai più, che egli viene esprimendo in questa forma breve e concisa. Espresso così il suo pensiero, egli lo lascia e l'abbandona a sè, non ne trae nessuna conseguenza, ma lascia ad altri il far tutto cotesto, onde il lettore ne rimane colpito, resta come sospeso, e raccogliendo in sè quel pensiero del poeta, ne misura il valore e ne trae la conseguenza che quello tace. Di queste quartine la letteratura persiana è ricchissima; e la quartina risponde perfettamente allo spirito fine e indagatore persiano che cerca sempre nuovi aspetti nelle cose e vuol scoprire e vedere ciò che altri non ha ancora nè scoperto nè veduto. Omar Khayyâm, poeta scettico, non trovò forma che fosse più acconcia di questa per rivestire le sue audaci proposizioni di filosofia atea, e vi riuscì maestro non superato; e Avicenna, filosofo persiano, non arabo come da molti ancora si crede, gettava nella quartina quei pensieri, che essendo voce genuina e intima del cuore, non potevano entrare nel quadro pensato e sistematico della sua filosofia.

23 Queste, le forme principali della lirica persiana. Ad esse si raggruppano attorno, come forme secondarie, alcune altre poche, tra le quali tengono il primo posto due specie di qasîde che sono il *ricordo* e il *contrasto*. Con questi nomi crediamo di poter tradurne i due nomi arabici dati alle due forme poetiche perchè il secondo rende la parola arabica *munâzara* intanto che col primo, forse con precisione minore, tentiamo di rendere l'altra parola arabica, *teshbîb*, che alla lettera significa ricordo dei giorni di gioventù. Così almeno è detto dai grammatici arabi e persiani. E s'intende per essa che il poeta, avendo in animo di lodar qualcheduno o di schernirlo (e si badi che, in generale, è questo il proposito di tutte le qasîde), non incomincia subito la sua lode o il suo biasimo, ma premette una lunga lode della donna sua, narra le sue pene d'amore, inteso intanto a cogliere il primo momento opportuno per passare al principale e voluto argomento del suo cantare. La qual cosa, se bene si considera, consuona perfettamente con ciò che di sopra abbiam detto in generale della qasîda, e forse è questione qui più di nomi che di sostanza. Il contrasto, invece, è forma assai più particolare che sta da sè e che per noi ha importanza grande, perchè reca molta somiglianza con i contrasti delle nostre letterature medievali. Ma di ciò diremo a suo luogo. Sappiasi intanto che il contrasto persiano, come i contrasti nostri, procede per dialogo e che due sono gli interlocutori (ora il cielo e la terra, ora il corpo e l'anima, ora la penna e la spada), i quali vanno disputando fra loro della loro rispettiva eccellenza e superiorità, finchè non sapendosi mettere di accordo, si fa la proposta di deferire il giudizio della disputa a qualche personaggio illustre e grande. Accolta la quale, si incominciano le solite lodi del personaggio e con quelle pomposamente si finisce. Così, per via

coperta, il contrasto ritorna alla primitiva qasìda e al suo primo intento. Essa però crediamo forma di poesia che ha assunto un fare popolare, sebbene accolta nelle corti, venuta dagli Arabi certamente. I mètri che adopera, e la disposizione delle rime, sono eguali a quelli della qasìda più comune; il dialogo è ugualmente spartito per via di un solo distico o di più distici assegnati a ciascuno degli interlocutori, e il poeta qualche volta, non sempre però, li introduce e li annunzia con l'argomento della loro disputa e alla fine ne chiude il dialogo. Ma la forma bizzarra, che pure fra le mani di qualche poeta abile sarebbe riuscita bellissima, capace, come sarebbe stata per natura, di ogni frizzo più arguto e di ogni facezia più succosa, ecco che fra le mani dei Persiani intristì, nella tarda età delle lettere, in un miserabile pettegolezzo, tale da non potersi comprendere come uomini seri abbiano veramente potuto dir tante sciocchezze. Vedrà cotesto più chiaramente chi ne leggerà gli esempi nel capitolo di questo libro che tratterà della poesia di fare popolare. Noi intanto, per finire, ci lasciamo addietro, come forme di assai minore importanza, quelle altre minori che possono considerarsi eguali alle già descritte, modificate tuttavia in qualche loro parte. Poniamo tra queste la *qasîda tronca*, chè così potrebbesi tradurre la parola araba *muqattaa* onde essa suole essere designata, breve componimento poetico in distici che nel loro secondo verso hanno tutti fra loro la stessa rima, come nella qasìda comune; il primo distico però non ha i due versi rimati fra loro, come avviene al principio di questa, ma il primo ne va sciolto. Il *frammento* (in arabo *qitaa*) è un altro breve componimento poetico, molto simile alla qasìda tronca, ma più breve, col primo distico ordinato, quanto alla rima, nella stessa maniera. Altra forma di qasìda, più lunga e più artificiosa, si è quella che con parola che non trova corrispondente nel linguaggio della nostra prosodia, gli Arabi chiamano *musammat*. È questa una canzone in cui un gruppo di due, trè, quattro e sei versi rimano tutti egualmente fra di loro; segue a quel primo gruppo un altro eguale, ma con rima diversa, e l'uno e l'altro gruppo è diviso da un verso che reca la rima fondamentale del componimento, cioè quella rima che tutto lo domina e lo lega ripetendosi, e che, in quest'ultima specie di canzone, si ripete soltanto ad ogni verso intercalare.

24. Ma bastino omai queste brevi notizie intorno alla forma esterna della poesia persiana, dalle quali è d'uopo passare a dir qualche cosa del fare intimo di essa, lasciando di parlare di quelle altre poche forme poetiche meno usate e meno note, come l'indovinello, la piacevolezza, il ritornello, del quale vi hanno moltissime maniere, alcune anche soverchiamente artificiose e puerili.

25. Diciamo qui ancora una volta che della poesia araba da cui in parte prese le mosse la persiana, e delle relazioni tra questa e quella, sarà trattato più innanzi, in altro capitolo, in quella misura che più sarà adatta al nostro scopo. Ora però, nel considerare la poesia persiana sola e quale

essa è, ci accorgiamo che accanto a pregi incontestabili che possiede e vanta, essa mostra ancora molti e gravi difetti. Ma dei pregi non vogliamo dir qui, e ciò per ragioni diverse. Una delle quali, certamente la più valida, sta in questo, che i pregi di un'opera d'arte qualunque più si sentono e s'intuiscono di quello che si possano descrivere; di essi, perciò, potrà prendere conoscenza immediata chi leggerà qualche squarcio di poeta persiano assai meglio di chi stesse ad ascoltar la descrizione che noi ne potessimo fare. Poi, ne abbiam detto qualche cosa di sopra, parlando dei diversi componimenti poetici; infine, la descrizione dei difetti, più facile a farsi, potrà fare accorto il lettore, se qualche cosa leggerà, anche dei pregi che pur vi sono molti e grandi e che per tal via risalteranno più chiari.

26. Pertanto, una delle non belle qualità di questa poesia risiede nella retorica di cui essa non usò, ma abusò senza misura e ritegno. Vi sono veramente molte e notevoli eccezioni, e basterebbe perciò ricordar qui tutte quelle poesie (e già sopra abbiam notato anche cotesto) che, uscite spontaneamente dall'animo del poeta per qualche suo sentimento potente e vero, nulla serbano di retorico e di artificioso. Dal qual difetto anche va esente la poesia popolare quasi tutta, ed è facile intenderne il perchè, e ne va esente in grandissima parte la poesia epica, quantunque il sua maggior poeta, lo stesso Firdusi, qua e là ne vada leggermente intinto. Ora, di tale artifizio retorico fu prima cagione l'imitazione degli Arabi quale i Persiani fecero di là da misura nella forma esterna del poetare. Perchè presso gli Arabi era invalsa una certa scuola poetica che voleva che le cose tutte non si dicessero già col loro vero nome, ma per via di traslati, e ciò specialmente verso il decadere della poesia, scuola che potrebbe assomigliarsi a quella degli Scaldi nordici che facevano uso grandissimo e voluto di tale artificio. Se poi si pensa quanto sia stata numerosa la schiera dei poeti arabi, e quelli anteriori a Maometto e confinati nel deserto, e quelli che sorsero poi in tutto il vasto impero mussulmano, e come nelle gare poetiche, tanto in uso fra gli Arabi, era pur necessario ai gareggianti dir qualche cosa di nuovo anche intorno a soggetto ovvio e trito, s'intende assai chiaro di quale aiuto dovesse essere l'artificio del traslato. Il quale porgeva modo di un dire nuovo e inaudito e di scoprir talvolta aspetti e significati e qualità recondite nelle cose; e poichè la vittoria della gara veniva concessa per il dire arguto e fine, perchè con altre parole bisognava rimbeccare e sopraffar l'avversario in ciò che aveva detto avanti, così la stessa cosa veniva detta e ridetta in mille maniere, più per traslati che per nomi veri. Nato poi e invalso il vezzo, non si tornò più indietro, ma presso Arabi e Persiani i più arditi e arrischiati poeti in questo nuovo arringo furono applauditi e ammirati, imitati poi da tutti con abilità diversa, perchè ogni loro modo, anche più strambo, divenne tradizionale e consuetudinario.

27. Si noti ancora che, come sopra abbiam detto, tutta la poesia persiana fu cortigiana, e che le corti, con quel loro linguaggio artifiziato e falso,

per cui si cerca di non dir le cose quali veramente sono, volendosi per via di traslati e di circonlocuzioni togliere certe asprezze e rendere meno sensibile la innata crudezza del vero, contribuirono d'assai a modificare il linguaggio dei poeti. Certe cose, quali potè dir Firdusi in tutta la loro rozza verità, e le potè dire perchè epico, e perchè la poesia epica molto serba e sempre del popolare, non s'incontrano mai così dette e così espresse presso un poeta raffinato come Hàfiz. Diciamo del modo, non della cosa in sè, e facciamo eccezione per tutti i componimenti satirici, nei quali la rabbia o la voglia di motteggiare o lo sdegno chiamano sul labbro ogni sorta di parole e di frasi. Piaceva alle corti di Persia la parola figurata, difficile talvolta ad essere intesa, e però più gradita; piaceva la frase ricercata e architettata con raffinatezza nuova, perchè lasciava al lettore e all'uditore campo da pensare e da meditare; piacevano, infine, tutti quegli artifizi di parola, di frase, di stile, che mostrano ingegno sottile e fine in chi li trova e li adopera, gusto delicato in chi li ammira e se ne piace. Stranissimi poi sono i traslati e le immagini che adoprano i poeti persiani, specialmente quelli d'amore e i romanzeschi. Non v'ha stramberia di pensiero e di forma che presso di essi non si trovi; non v'ha allusione a cose di mitologia, zoroastriana o mussulmana, che non si faccia volentieri, tanto più volentieri, quanto più oscura e difficile a rintracciare; non v'ha giuoco di parola che avidamente non si cerchi per ingemmarne qualche verso e farne pompa.

28. Anche un'altra circostanza potè dare alla poesia persiana un fare tutto speciale che qualche volta, fatte le dovute eccezioni, la condusse al volgare e al triviale. Ciò fu l'abuso che se ne fece da tutti, e senza ritegno. Perchè, lasciando da parte l'epopea, intesa al nobilissimo fine di ridestare e tener vive le memorie nazionali, lasciando da parte tutta quella poesia che ebbe alto significato dottrinale, come i poemi di Nizàmi, di Saadì e di Rùmi, o un alto intento artistico come le odi di Hàfiz, della poesia in generale si ebbe in Persia, forse, non quell'alto concetto che pure di essa dovevasi avere; ciò s'intende nella estimazione universale. E però, come da noi nel seicento e più nel settecento, lasciati e dimenticati i grandi soggetti, la poesia era addotta sovente a trattare le inezie più futili e a dire le cose più sciocche, così in Persia per ogni leggera e fuggevole occasione si poetava e si voleva che si poetasse. Ogni pensiero più lieve che frullasse per il capo, doveva esser tradotto in una quartina; ogni sfogo di stizza e di sdegno, ogni parola da satira e da biasimo doveva poeticamente esprimersi; ogni piccolo avvenimento della giornata destava l'estro di cento poeti; tutto ciò, in fine, che più giustamente si sarebbe potuto e dovuto dire in prosa, e meglio ancora si sarebbe potuto tacere, riceveva inevitabilmente la sua poetica veste. Avvenne perciò che, sempre fatte le dovute eccezioni, molta parte della poesia persiana rasentò la prosa, nè l'arte poetica, nè la pompa delle immagini potè mai compensare la meschinità del soggetto e meno ancora l'inettitudine del poeta.

29. Nessuna poesia poi, quanto la persiana, abusò tanto di quell'artifizio retorico che dicesi amplificazione. Ciò fu effetto legittimo e immediato di quanto or ora si diceva; anche fu l'effetto del dover ridire le stesse cose, massime negli argomenti comuni d'amore o di storie d'amore, cercandosi sempre qualche modo novello e inusitato di dire, poichè a questo più che al soggetto trattato miravano il poeta e la sua scuola. Perciò, e per l'una e per l'altra cagione, l'uso dell'amplificare, già vizioso molte volte per sè stesso, diventò abuso, onde si videro argomenti futili e da nulla esser trattati con una magnificenza e un far grandioso, degni di ogni soggetto più nobile e alto. La pompa e il fracasso celavano il vuoto che era sotto. Così, di contro a Rûdeghi, sobrio e castigato, sta Minôcihri, pomposo e molte vólte vuoto; di contro a Firdusi e a Nizâmi, Khâgiu Kirmâni, giudicato gonfio e inetto; di contro ad Hâfiz, leggiadro e snello, stanno Khusrev di Dehli e gli altri compagni suoi. E tacciamo per ora di Fakhri e del suo poema, se pure è suo, nel quale il più insipido argomento è sollevato all'altezza dei soggetti da epopea e da romanzo, e ne prende a prestito la lingua e il costume, mostrandosi in tutto e per tutto inettissima opera di inettissimo poeta. Quello è indubbiamente il più lontano confine a cui sia giunta la smania dell'amplificare esagerando.

30. Altro segno particolare di questa poesia, tale che va compagno a quell'altro dell'amplificazione, si è il rifare continuo e per più volte le medesime cose. Nè ciò accade soltanto perchè il poeta, in soggetti triti come l'amore, sia costretto a ridire ciò che altri ha detto, non sapendo quale altra cosa nuova possa trarre alla luce, ma accade ancora, e anche più, perchè ad un tratto sembra siasi spenta e perduta la facoltà dell'inventare. Perchè, lasciando da parte la poesia amorosa per la quale uno e invariabile è sempre il soggetto, troviamo che grandissima parte della poesia romanzesca s'aggira intorno a ben pochi soggetti. Molti poeti, e ricorderemo i più noti soltanto, Khusrev di Dehlî, Kâtibi, Giâmi, rifecero i poemi romanzeschi di Nizâmi, prendendone i soggetti, i titoli e l'ordine ancora. Anche Firdusi ebbe più tardi chi gli volle rifar l'opera, almeno in parte, e versificar quei tratti di racconto che egli aveva lasciato a dietro, nella stessa guisa che il divino Omero ebbe più tardi qualcuno che ardì rifargli l'Iliade. Pare, al veder questi poeti affaccendarsi nel calcar le orme altrui, che l'ingegno persiano a un tratto si sia isterilito, che nulla più sappia concepir di suo, tanto da potersi in parte giustificare il detto sconsolato dell'ultimo poeta di Persia che fu Giâmi; il quale si lamentava che tutti i soggetti più belli erano stati trattati prima da altri e che a lui nulla restava da dire.

31. Ma di questo copiare e rifare si potrebbero assegnare due ragioni ancora, una delle quali sta nell'arte poetica o nell'andazzo poetico che presto invalse in Persia. Perchè di sopra abbiam già detto come, più che alla sostanza, si badasse alla forma e questa si ammirasse e a questa si applaudisse, purchè recasse qualche cosa nuova. Perciò, a che affan-

narci, poteva dire il poeta, per trovar nuove cose e nuovi soggetti, se ai soggetti vecchi daremo forma novella e v'adopreremo le nostre frasi più belle e la nostra lingua più adorna e raffinata, e diremo il vecchio in foggia nuova, e al vecchio colorito ne sostituiremo un altro più pomposo e splendido? Qui appunto, se non erriamo, stava parte grandissima dell'arte poetica persiana, quale non era altro che un lungo e paziente lavorio di retorica, fatte sempre molte e nobili eccezioni, una caccia insistente alla eleganza della parola e della frase, alla quale il soggetto non era che un pretesto e nulla più. Ma l'altra ragione per avventura è più profonda e lontana. Fin che l'Iran fu addetto all'antica religione di Zoroastro, quella dottrina forte e sana che comandava il lavoro, che voleva che gli uomini tutti fossero raccolti in una sola schiera compatta per combattere il comune nemico, il male, che poneva l'uomo solo dinanzi alla ingrata e repugnante natura, costretto a vincerla e a domarla o a perire nella lotta, quella dottrina, diciamo, potè fare uomini gagliardi e operosi in pace e in guerra, fidenti nell'aiuto di Dio, operanti in lui e per lui. E perchè quella santa e pura dottrina insegnava che alla fine, dopo tanto combattere, il bene immancabilmente doveva trionfare, ciò vuol dire che essa aveva fede nel progredire e nel farsi migliore del genere umano. Ma poi, entrata nel paese la dottrina mussulmana, che tutto abbandona in mano di Dio e del fato, e venute in favore le dottrine mistiche che negano ogni valore alla vita umana e agli intenti suoi, ogni energia più forte fu tronca e ogni conato più generoso, rintuzzato. Di quella dottrina antica sono figli luminosi i grandi eroi dell'epopea, e Rustem n'è il primogenito; di queste più recenti sono figli i contemplanti asceti, che, fatti insensibili al bene e al male, sospirano in versi la morte per congiungersi a Dio. Proprio di quei tempi era il lavorare e il combattere, perchè al di là dei confini terreni s'intravvedeva un regno eterno del bene; proprio di questi, il perdersi inerti e inconsci nel pensiero di Dio o il levarsi ad imprecare, perchè l'uomo, al di là del mondo, altro non vedeva che l'annientamento di sè. Reso così in gran parte infecondo il concepir della mente, da che dinanzi le fu tolta un'alta meta da raggiungere, anche la letteratura, e la poesia specialmente, se ne risentì. E perchè le memorie del passato parlavano ancor forte al cuore dei Persiani anche fatti maomettani, così quasi tutta la loro poesia, la grande poesia, epica e romanzesca, è volta al passato e lo rifà con la fantasia e con l'affetto. Tutti, del resto, i grandi poeti vanno celebrando un passato che non torna più; così fecero e Omero e Dante; così fece Firdusi, che, sclamando

> Io viva suscitai dalla sua tomba
> La Persia,

celebrava con insolita pompa il funerale della sua patria. Rifaceva adunque Firdusi già mussulmano, sebbene non ancora mistico, il canto del passato, e lo rifaceva Nizâmi che, poeta mussulmano e mistico, su quattro poemi

romanzeschi che lasciò, tre compose con soggetti tolti all'antica storia dell'Iran, e si lagnò perchè dovette comporre il quarto sovra soggetto mussulmano. Dietro questi due grandi si gettò poi la folla tutta degli imitatori e dei rifacitori fino a Giâmi, che dolente confessò di non aver nulla di nuovo da dire.

32. Ma, qualunque sia l'argomento, se antico o recente, quella bella ed elegante parola della poesia e il suo fraseggiare finamente lavorato esercitavano un gran fascino sui Persiani tutti educati a quella scuola, e l'esercitano ancora su noi che siam diversi assai di gusto. In ciò pertanto, sta il merito originale di questa poesia, e non è piccolo pregio cotesto, pel quale essa potè usare una lingua tanto ricca e flessibile che, almeno nelle lingue letterarie, se ne trovano ben pochi esempi. Anche l'antica poesia araba ebbe ricchezza pressochè inaudita di parole e di frasi, ma più di parole. Tuttavia, per ispiegar tanta pompa di ricchezza, dovette frugar per tutti i parlari delle sparse tribù e adoperare tutte le parole più viete. Donde, nei suoi più antichi poeti, quella incertezza nebbiosa che lascia afferrar ben poco di ciò che essi vogliono dire. I poeti persiani, al contrario, con le parole composte, di cui, come già s'è detto, la loro lingua ha ricchezza tale che non conosce confine, poterono agevolmente e con evidenza maggiore esprimer tutto ciò che gli arabi esprimevano per sinonimi e per aggettivi affini, accattati qua e là. Che se la poesia persiana si fosse mantenuta immune, fin da principio, dal vizio brutto e non mai abbastanza biasimato dell'accogliere e usare senza misura e ritegno parole arabiche, indubbiamente sarebbe restata insuperato modello di dicitura elegante e fine, sobria e parca, vigorosamente pittrice nella sua concisa e matematica brevità. Veggansi perciò i canti di Firdusi, la cui lingua, perchè egli disse di argomenti nazionali, si mantenne pura, e tale, per tacito consenso del poeta e dei contemporanei, si volle mantenere. Ma quella dicitura di Firdusi non si trova che in Firdusi, intanto che gli altri poeti tutti, anche gli anteriori e i contemporanei a lui, formicolano di parole arabe nei loro versi. Il cattivo gusto invalse e fu gran danno, tantochè, resi alla loro volta oscuri e incerti questi poeti, fu necessario che qualcuno, iniziato in tutti gli artifizi del loro gergo, scrivesse commenti e trattati per farne l'esposizione. A poesia che si fa inintelligibile al popolo, convenienti grucce sono il rimario e l'arte poetica allo stesso modo che certa musica moderna che il buon gusto del popolo ricuserà sempre, ha bisogno, per sostenersi, della stentata interpretazione d'una società accademica.

33. A questo punto ci potrebbe alcuno domandare se, dopo i difetti notati, possa essere ancora di qualche utilità la conoscenza di questa poesia. Alla quale domanda già in parte abbiam risposto avanti, dicendo che dei pregi di essa, e sono molti e grandi e incontestabili, non abbiam voluto parlare, e anche ne abbiam detto il perchè. Aggiungiamo ora che, se avessimo parlato dei pregi soltanto e taciuto dei difetti, il lettore avrebbe potuto stimarsi deluso e ingannato quando d'un tratto, senza esserne stato

avvertito, si fosse incontrato in questi. I quali, notisi anche, sono forse più appariscenti dei pregi che sono reconditi e non si possono apprezzar subito, ma richiedono tempo e meditazione e una tal quale preparazione dell'animo. Con ciò, egli è evidente, abbiam voluto mettere in guardia il lettore perchè non si scandalizzi nè stimi tempo perduto tutto quello che egli potrà dare a questo studio. Munito di tale avvertimento, legga egli qualchè canto di Firdusi, o qualche ode di Hâfiz o qualche pagina di Rûmi, tutta ispirata dall'amore di Dio e degli uomini, o qualche tratto delle opere di Saadi, e poi vegga se v'ha maestà e grandezza nel primo, eleganza e leggiadria nel secondo, forza di affetti negli altri due. Ma, se anche ciò non fosse, potrebbe pur sempre sostenersi che lo studio della letteratura d'un popolo che nella storia antica e in quella del Medio Evo occupa un posto d'onore, merita pur sempre e considerazione e rispetto. A questo punto, possiam noi a quella domanda che altri ci potrebbe rivolgere, rispondere adeguatamente con un'altra domanda, che è questa: Forsechè ai nostri giorni, in tanto rinnovarsi di studi storici e letterari, è lecito ancora pensare che nella letteratura non si debba cercare altro che il bello della forma? e il pensiero d'un popolo, fedele immagine dell'ingegno suo e dell'animo, forse che non conta nulla? e quando noi potremo conoscerlo e indovinarlo, questo pensiero, forse che molto ci dovrà importare del come la lingua e l'arte l'abbiano vestito?

34. E poichè abbiam toccato della lingua, ecco che spontanea si presenta la domanda quale sia stato l'idioma usato da quest'ampia letteratura iranica, che, quando si prenda nel suo insieme, spiccatasi dai tempi remoti e nebulosi dell'antichità, discende fin vicino a noi. Non uno solo, ma più d'uno furono gl'idiomi usati; e le lingue iraniche, divise in un ramo settentrionale e in un meridionale, tutte, come furon giunte a certo grado di cultura, furono usate. Prima dell'Era volgare fu adoperato il così detto zendo, in cui è scritto l'Avesta, e che altri vorrebbe dire battriano antico (circoscrivendolo alla Battriana) e altri, avestico, intanto che ora sembra accertato che esso era l'antico linguaggio della Media. Questa lingua costituisce di per sè il ramo settentrionale iranico, quale poi non ha lasciato discendenza, laddove il perso o persiano antico in cui i re Achemenidi dettarono le loro iscrizioni e che è a capo del ramo meridionale, lingua della Persia propriamente detta, ha dato poi luogo al pehlevico e al nuovo persiano. Il perso, e già si intende di per sè, appartiene con la lingua dell'Avesta al tempo anteriore dell'Era volgare; e l'uno e l'altro hanno ampio apparato di forme grammaticali, della stessa natura di quelle del sanscrito, del greco e del latino, anzi loro affini. Ma il pehlevico, che è l'idioma letterario del Medio Evo persiano, ha perduto i casi delle declinazioni e molte altre forme della grammatica. Usava questa lingua, nella sua scrittura particolare, certe parole d'origine aramea, caldaiche e siriache, veri ideogrammi che, nella lettura, si leggevano con le corrispondenti voci iraniche; e la sua letteratura era ricca, comprendendo le versioni dell'Avesta e molte

e lunghe opere teologiche e le storie e i romanzi nazionali, ora andati perduti. Del pârsi non facciamo parola qui, perchè questa lingua (secondo gli ultimi studi) non è che il pehlevico scritto in caratteri persiani o zendi, tolti quegli ideogrammi d'origine semitica. Ma il nuovo persiano, che è la lingua della terza letteratura e della poesia che ora prendiamo a studiare, è lingua che, anche più del pehlevico, ha perduto quanto alle forme grammaticali. Cominciò ad essere usata nella letteratura nel decimo secolo e fin d'allora potè dare alla nazione e al mondo monumenti solenni d'arte; poi, nel suo cammino, si appropriò sempre e sempre più parole arabiche per pessimo gusto degli scrittori, mantenendo pur tuttavia intatta e illesa la natura sua genetica, per la quale essa appartiene per sempre, con le altre lingue iraniche, alla grande famiglia indo-europea.

2. I tempi della poesia persiana.

35. La poesia persiana fu tutta cortigiana; anzi i diversi principi che si successero nel suo lungo fiorire dal decimo secolo in poi, ne fecero quasi una istituzione di stato, allorquando raccolsero nelle loro reggie i poeti e loro diedero onorevole ospitalità e stipendio, li vollero compagni nei consigli e nelle imprese militari e li ordinarono in un certo qual stato a parte con un capo a cui dovevano obbedire, detto il re dei poeti. Quelle corti si può dire che somigliavano alle corti occidentali quasi contemporanee, laddove la poesia era ospitata e fatta segno del massimo onore, e i principi stessi la coltivavano. Anche in Persia, qualcuno dei principi protettori fu poeta, e basterebbe per ciò ricordare il nome del sultano Mahmûd di Ghasna. La storia adunque della poesia è intimamente legata alla storia di certe case principesche, nè si può parlar di quella senza toccar di questa, poichè le vicende in gran parte furono comuni e il perchè di certe manifestazioni poetiche si trova appunto nella storia degli stati diversi.

36. L'impero dei Sassanidi, che al suo cominciare aveva dato segno di rinnovare la gloria antica degli Achemenidi e al tempo di Chosroe il grande aveva raggiunto il suo più alto grado di potenza e di splendore, nel settimo secolo cadde d'un tratto, per l'inettitudine de' suoi re, in miserabile e basso stato. Lacerato il regno dalle discordie interne, scossa l'antica obbedienza per sollevazioni rubeste di ribelli capitani, passata l'autorità reale in mano di re imbelli, quando Yezdeghird terzo, nel 632, salì al trono, ogni sua cura, ogni suo sforzo fu vano per rilevare, anche per poco, la caduta fortuna. Che se è vero che nella rovina o d'una casa o d'un regno o d'una istituzione, qualunque sia, prendono parte, quasi per legge fatale, la vanità e l'orgoglio e la stoltezza di chi cade involto in quella rovina, anche cotesto si è avverato nel regno infelice di questo principe che fu l'ultimo della sua casa gloriosa. Aveva egli un capitano, Rustem (strana cosa che il difensore ultimo dell'impero persiano avesse lo stesso nome del grande eroe dell'epopea che lo difese e guardò nei suoi tempi

più felici!), che morì combattendo da valoroso con gli Arabi invasori. Egli però, prima della battaglia in cui perdè la vita, scriveva lungamente al fratel suo parlando di funeste congiunzioni di pianeti in cielo, predicenti sventura. Ciò, almeno, si racconta da Firdusi. Nè il capitano astrologo sapeva trovar nel suo cuore alcuna voce che non fosse di lamento, nè seppe altro che morire quasi inconsciamente, senza che prima egli avesse trovato o pensato qualche provvedimento per la salvezza de' suoi e del regno. E Yezdeghird ai messaggeri arabi che gli chiedevano libertà di commerci nel regno e facoltà di abitarvi anche pagando annuo tributo, rispondeva con la più orgogliosa e vana risposta; e quando i nemici incalzavano ed egli dovè ritrarsi verso la parte settentrionale del regno, sua maggior cura fu quella, al dir di Firdusi, di stabilire in lunga lettera quante e quali dovessero essere le provvigioni da menarsi dietro per il viaggio reale, quanto il vino, quante le grasce, quanti i profumi e l'oro e le gemme del suo tesoro. Pel re inetto e imbelle, gran parte del regno fu un continuo andare errando, mendicare aiuti che punto non gli giovarono. La battaglia di Qâdisia, nel Marzo del 635, nella quale Rustem perì, fu la prima delle molte e fatali sconfitte che toccarono ai Persiani. Il capitano arabo, Saad, figlio di Vaqqâs, si avanzò di vittoria in vittoria, e la battaglia di Nihâvend in Media, nella quale lo stesso re Yezdeghird combattè, decise le sorti, per sempre, dell'impero persiano. Invano il fuggitivo re, tradito e abbandonato da tutti, cercò aiuti e soccorsi fra i Turani, gli antichi nemici della patria. In Merv, laddove egli si era rifugiato, il suo palazzo reale fu assalito dai ribelli che lo cercavano a morte; egli fuggì solo di notte, giunse ad un mulino sul fiume Zarq, e vi cercò riposo e ospitalità. Ma il mugnaio Khusrev, per improvvisa ingordigia dell'oro e delle gemme che vide risplendere sulle vesti dell'incognito guerriero, l'uccise di pugnale a tradimento e ne gettò il cadavere nel fiume. Quell'anno, che era il 651 dell'Era volgare, segnava la fine del lungo impero persiano, e l'Iran d'un tratto diveniva provincia degli Arabi.

37. Seguirono quasi tre secoli, a capo dei quali soltanto la Persia incominciò la sua terza letteratura. Quei tre secoli le furono tempo di acconcia e necessaria preparazione, sebbene fossero secoli di scompiglio nelle cose dello stato. Quegli Arabi venuti rozzi e incolti dai loro deserti, designati col nome di mangiatori di lucertole, per ischerno, dai Persiani, mal vestiti e scalzi, iniziarono da principio una guerra accanita a tutto ciò che in Persia sapeva di civile e di colto. Allora, tutto parve cedere ai vincitori; allora si volle che, come il Corano dai nuovi convertiti alla fede di Maometto non poteva esser letto e recitato che nella lingua originale, così fossero dettati in arabo tutti gli atti pubblici del governo. Di quelli che vollero rimaner fedeli all'antica fede dell'Avesta e di Zoroastro, non è nemmeno da far parola, perchè furono perseguitati e cacciati in bando, e i più trovarono rifugio e protezione in India, e i pochi che restarono, vissero d'una vita di stenti e di pericoli, se non di persecuzione aperta. Del resto, e ciò

venga a conferma di quanto avanti già dicemmo e diremo poi intorno alla indipendenza dello spirito e dell'ingegno persiano, se per certe somiglianze di religione la conversione dei Persiani alla fede di Maometto fu facile cosa, per altre ragioni il maomettanesimo della Persia, come ben disse il Darmesteter, non è quello vero e genuino. Bastava, quanto al convertirsi agevolmente senza rinnegar soverchio, ad alcuni nomi antichi sostituire i novelli, poichè ciò che da questi e da quei nomi si designava, era pressochè eguale nella sostanza sua. Tanto l'Ahura Mazdâo dell'Avesta quanto l'Allàh del Corano sono nomi diversi d'uno stesso Dio, buono, onnipotente, unico e creatore del cielo e della terra. E il genio del male, Anra Mainyu e Ahrimane, trova il suo riscontro nel Shaytân o Satana degli Arabi, e Gaya-meretan o Gayûmers, il primo uomo secondo l'Avesta e il Libro dei Re, si fece corrispondere ad Adamo, e Ibràhim o Abramo, l'amico di Dio e il distruttore degli idoli secondo il Corano, fu identificato a Zarathustra o Zoroastro, profeta e banditore di una fede novella. La dottrina della creazione e la fede nella risurrezione dei morti, la speranza del paradiso e il timore dell'inferno, erano cose che l'una e l'altra religione sapevano insegnare. Così, cambiati agevolmente i nomi, anche agevolmente la Persia potè confessarsi mussulmana, quanto alla forma, rimanendo nella sostanza quella appunto che era prima. Le credenze poi mitologiche, coi loro geni e i loro demoni, resto tenace di tempi assai più antichi, vissero costanti nel cuore del volgo e ne diventarono pascolo alla immaginazione, e quanto al mettere insieme la storia, tanto più facilmente l'antica storia persiana fu fatta andar d'accordo con le tradizioni giudaiche che il Maomettanesimo portava con sè, quanto più diligentemente, fin dal tempo dei Sassanidi, come ha dimostrato il Darmesteter, i dottori giudei ospitati in Persia coi magi persiani avevano saputo mettersi d'accordo nei frequenti incontri e nelle frequenti dispute avute.

38. Pareggiate così le cose quanto alla fede, diversamente assai si comportarono vincitori e vinti quanto alla coltura e alle cose dell'intelletto. Che facessero i vinti, non è cosa che possa dirsi con certezza, quantunque l'aver conservato gelosamente, come vedremo parlando dell'epopea, le antiche tradizioni eroiche e nazionali, sia già manifesta prova che essi non avevano dimenticata la gloria del loro passato. Ma i vincitori, guidati da impeto cieco e selvaggio quale è proprio di ogni gente rozza, di fresco invasata da novello e potente sentimento religioso, proclamato unico libro il Corano, sola e infallibile fonte di sapere e di dottrina, condannarono alla distruzione ogni libro che trovarono in Persia, come empio e opera di maghi. Eppure, qualche brano della bella narrazione epica persiana era penetrato già prima fino in Arabia, ma Maometto aveva proscritto quel racconto come cosa futile ed empia; e una raccolta che la conteneva tutta, era stata presentata, come libro dilettevole e utile, al Califfo Omar. Il quale già aveva ordinato che essa fosse tradotta in arabo, quando, scandalizzato nel leggervi alcune avventure strane di eroi, mutò consiglio e

ordinò che il libro fosse distrutto. Con lo stesso sdegno e lo stesso disprezzo, un Emiro del Khorassan, Abd-ullàh figlio di Tàhir, dava fuori più tardi un decreto perhè ogni opera persiana fosse arsa, e a chi gli presentava un libro composto ai tempi di Chosroe il grande, rispondeva con fierezza che egli non leggeva che il solo Corano. Tutti questi libri persiani (ed è quasi superfluo il ricordar cotesto) dovevano esser scritti in pehlevico. Quando poi i furori suscitati dall'ebbrezza dell'insperata vittoria cominciarono a calmarsi, questi Arabi, usciti poveri e incolti dai loro deserti, camminando per le vie delle metropoli persiane, restaron presi di meraviglia nel mirare ciò che l'arte e il sapere vi avevano accumulato in tanti secoli di splendore. Allora si piegarono essi stessi alla omai riconosciuta superiorità dei vinti, e smesso il costume feroce di predoni del deserto, nell'acconciarsi al vivere civile, secondo l'amministrazione persiana presero a governare il vasto e novello impero. A Damasco prima, poi a Bagdad, il Califfo, il vicario di Maometto profeta, rinnovò nella sua corte spirituale e temporale di principe dei credenti lo splendore delle corti dei Sassanidi, e Bagdad, Mossul e Kufa, le novelle città mussulmane, emularono le antiche città di Seleucia e di Ctesifonte. Allora, attorno al Califfo, si radunò una schiera di dotti, e fu data una certa libertà d'esame, e si lessero altri libri oltre il Corano, e tra filosofi e teologi si fecero dispute nel cospetto del Califfo stesso. La qual libertà concessa alla mente e allo spirito anche più si accrebbe sotto il califfato degli Abbàssidi succeduti agli Ommiadi. Perchè il più illustre di essi, Mamùn, fu principe potente e grande, di mente alta e di cuor magnanimo, tale che presso gli storici arabi e persiani ebbe poi onorevolissimo ricordo. Primi ministri degli Abbàssidi furono alcuni che discendevano da illustri famiglie persiane, e quella dei Barmekidi, che già era stata preposta all'amministrazione d'un tempio del fuoco a Balkh, convertitasi alla fede di Maometto, rese loro servigi grandissimi nel governo. Così tra vincitori e vinti facevasi lentamente una conciliazione, più facile a farsi, come anche avvenne, nel campo ideale della dottrina e del sapere, tanto più che alla corte di Bagdad si cominciò a studiare la filosofia greca che sollevò ben tosto le menti tutte ad un'altezza non raggiunta dapprima, togliendole alle miserabili pastoie che l'ortodossia imponeva. Ed ecco una corte mussulmana, in cui risiede il signore spirituale dei credenti, col Corano dinanzi che non ammette altra autorità dottrinale all'infuori della sua rivelazione, emular bellamente la corte di re Chosroe a Ctesifonte, allorquando egli, tre secoli prima, raccoglieva intorno a sè nestoriani e neo-platonici, disputava a mensa coi Magi, e dava onorevole ospitalità ai filosofi greci Damascio, Simplicio e Uranio, che Giustiniano aveva scacciati da Bizanzio. Di tutto questo splendore di dottrina, bella rifioritura della sapienza greca sotto gli auspici di Chosroe, fu degna erede, per la mente persiana che più larga e più alta soffocò l'angusto e gretto spirito semitico degli Arabi, la corte di Bagdad. Laonde, se le cose dovessero e potessero dirsi sempre col loro

nome, quella che noi sogliamo chiamare civiltà degli Arabi, più giustamente si dovrebbe chiamare greco-persiana o greco-sassanidica, come il Renan anche vorrebbe. Ma di ciò diremo a suo luogo.

39. Ma quella vasta potenza dei Califfi che stendevano lo scettro dall'India alla Spagna, dal Caucaso ai deserti d'Africa, e quello splendore della loro corte, ebbero non lunga durata. La sterminata potenza declinava per la sua stessa mole, come diceva Tito Livio dell'impero di Roma, e del suo declinare approfittarono destramente molti principi che pur governavano le provincie in nome del Califfo. Primi ad afferrare il potere furono quelli dell'Iran orientale. Del qual moto ribelle a' danni del Califfato non tanto fu prossima cagione la voglia di dominio nata e cresciuta improvvisamente per la debolezza del signore di Bagdad, quanto anche uno spirito di avversione che si mostrò ben presto nell'oriente dell'Iran contro tutto ciò che sapeva d'arabo e dagli Arabi veniva. Era quello il tempo in cui l'Iran si ridestava, e quel ridestarsi importava un mutarsi grande e profondo nelle cose tutte, preludio anche e principio di una letteratura novella.

40. Quella vecchia nobiltà persiana dei possessori delle terre e dei borgomastri che, secondo l'antica costituzione iranica, avevano giurisdizione e franchigie speciali, male poteva sopportare i governatori arabi mandati dal Califfo. Si trovavano essi, come giustamente osservò il Mohl, nella stessa condizione di quei nobili Sassoni d'Inghilterra che, dopo la conquista normanna, conservarono i loro possessi con alcune franchigie inerenti al loro grado. Ma quello stesso odio che per gli stranieri avevano i nobili Sassoni, così ben ritratto da Walter Scott in uno de' suoi romanzi più belli, avevano e conservavano in fondo al cuore per gl'invasori arabi questi borgomastri persiani. Vantavansi essi di discendere dagli eroi dell'antica epopea, e degli eroi dell'epopea conservavano le memorie più care onde l'opera loro dovette essere di non lieve momento allorquando si pensò dapprima a ricomporre il Libro dei Re. Quando poi, verso il nono secolo, s'iniziò quel moto di opposizione, se non di ribellione aperta, ai Califfi di Bagdad, questi vecchi nobili, con maggiore ardore degli altri, attesero all'opera ristoratrice. E fu possibile allora risuscitare nella memoria tutta quanta la vecchia narrazione epica e sbandire dall'uso cortigiano e pubblico la lingua araba per sostituirle la persiana e tentare di rinnovare l'antico impero di Gemshid, il mitico fondatore della potenza iranica, per mano di qualche potente che ardisse afferrarne e cingere la corona.

41. Questi ardimentosi non mancarono al certo, e si può dire che dalla seconda metà del nono secolo in poi l'Iran orientale e settentrionale è come una gran scena di teatro, sulla quale sempre e sempre nuovi personaggi, in paludamento regale, si presentano. Con una rapidità, della quale nelle storie nostre d'Occidente non abbiamo esempio alcuno, nel corso di pochi anni una casa principesca succede a un'altra casa, e il ministro, venuto talvolta dalle infime classi del popolo, succede al suo

signore, e talvolta lo schiavo comprato sui mercati si toglie d'un tratto in pugno una potenza che nessun altro sovrano potè mai raggiungere. Ma il più delle volte, la potenza d'una casa tutta s'appunta in quel solo che la fondò, e quella gloria che mandò d'un tratto splendori vivissimi, si spegne con colui al quale essa primamente brillò in fronte. A questo modo cadde la potenza dei Saffàridi, a questo modo si spense la gloria dei Ghasnevidi, famiglie di regnanti molti, fra i quali un solo fu grande veramente, quegli che ne iniziò la potenza intanto che gli altri malamente stettero a sfruttar l'opera del fondatore, e perchè il confronto delle virtù di costui con la miseria e l'ignavia dei successori aveva significato troppo grande, tanto più facilmente a cotesti fu negata la devozione che spontaneamente era stata tributata a quello. Però la rovina fu precipitosa e istantanea.

42. Eppure questi principi che dicevano di aver l'autorità dal Califfo di cui proclamavansi vicari, riserbandosi poi di ribellarglisi apertamente quando che fosse, della letteratura furono grandi e potenti mecenati. E questa lode tanto più meritamente va loro data, quanto più essi si diedero pensiero di risuscitar le memorie nazionali, secondando con fermezza di propositi quel moto di riscossa a cui sopra si accennava. Questi servitori del Califfo che sapevano a tempo ridersi delle sue scomuniche e rispondervi col brandire le armi, vantavansi talvolta di discendere dagli antichi principi dell'Iran, e, fosse vero o fosse compiacente invenzione di qualche genealogista adulatore, la casa dei Sâmànidi che governava il Khorassan, dicevasi discendente da Behrâm Ciûbìneh, ribelle capitano di uno degli ultimi Sassanidi, Khusrev-Parvèz (590-628 d. C.); e quella dei Bûidi, al settentrione della Persia, vantavasi d'aver nelle vene il sangue del gran re sassanide Behrâm-gôr del quinto secolo. Così, e per giustizia e per usurpazione, l'anticò impero di Persia pareva risorgere a' danni del Califfato; e le novelle corti, quando tacevano per poco le armi, risuonavano delle canzoni dei poeti largamente ospitati, che venivano incensando il loro signore. Egli allora, beato in quella sua gloria di protettore dei chiari ingegni, dispensava manate d'oro a questi cantori delle sue lodi, li aveva compagni alla mensa, alla caccia, alla guerra, li aveva al fianco nei consigli per le faccende dello stato, acciocchè ogni opera sua destasse il loro estro facile e compiacente. E i poeti lo servivano, e di gran cuore; sostenevano dinanzi a lui dispute con gli emuli e con gli emuli gareggiavano, sfogando talvolta in versi amari il mal represso rancore e la invidiosa bile, riscuotendo dènarî e applausi quando riusciva loro di trovar qualche bel pensiero e di esprimerlo con parola arguta e squisita.

43 La prima casa principesca che entrò nel nobile arringo, fu quella dei Tàhiridi, discendente da quel capitano Tàhir detto l'ambidestro, che soccorse del proprio valore il Califfo Mamûn nelle discordie col fratello Amìn intorno al regno paterno. Era una casa di soldati che non dispogliò mai la natìa rozzezza, come vedesi dalla risposta (è più

sopra l'abbiam riferita) data da uno di essi, Abd-ullàh, a chi gli presentò un giorno un antico libro persiano. Eppure essa ebbe alcuni suoi poeti, tra i quali si ricorda un Hanzalah della città di Bàdaghìs, che ospitò e onorò nel Khorassan laddove essa aveva signoria. Furono liberali e grandi questi Tàhiridi, dicono le storie persiane di letteratura, ma poco inclinati all'arte della parola. Più splendidi e più grandi furono i Saffàridi. Un certo Lays, nella provincia del Segestân, al principio del nono secolo esercitava l'umile arte del calderaio, e quest'arte diede il nome a tutta la discendenza sua, il cognome di Saffàridi significando appunto, in arabo, i calderai. Aveva egli un figlio di nome Yaqûb, che presto fra i compagni suoi mostrò ingegno svegliato e indole audacissima. L'autorità che egli, a sua insaputa, avevasi acquistata fra i compagni, e il disordine del paese, gli diedero in mano una potenza insperata, perchè egli e i compagni corsero il paese come predoni, acquistarono ricchezze molte, combatterono per conto del principe del Segestân contro uno dei Tàhiridi e lo vinsero. Yaqûb, andato a Bagdad, ebbe dal Califfo Mutavekkil l'investitura del paese dov'egli era nato, e, di ladrone da strada fattosi principe, mosse alla conquista di dominio più vasto. Corse con le armi vittoriose dall'un capo all'altro dell'Iran, e perchè il Califfo Mutamid voleva arrestarlo e lo scomunicò, non temè egli di attaccar con le sue schiere il suo signore spirituale. La morte lo colse al campo nell'anno 265 dell'Egira (878 d. C.) due giorni dopo ch'egli ebbe data una fiera risposta a certi messaggeri del Califfo. Ora, quest'uomo la cui vita fu tutta un correre fra l'armi senza pace e riposo, che ai legati del Califfo mostrava come egli, signore omai di quasi tutto l'Iran, si faceva contento di pane e di cipolle per il suo pasto giornaliero, ha nome d'esser stato il primo mecenate della poesia persiana. Il quale, nato nella provincia che fu la patria del più grande eroe dell'epopea, laddove anche ai giorni nostri la nobiltà pretende di esser discesa dal mitico Gemshìd, diede un pensiero (se pur si può credere a ciò che se ne dice) a far raccogliere gli antichi racconti epici dei quali avrebbe fatto comporre un libro che rapidamente si sparse per il Khorassan. Così egli emulava i Sassanidi che già al tempo di Chosroe il grande e di Yezdeghird terzo avevano fatto raccogliere in un volume quelle antiche e sparse memorie. Ebbe poeti intorno a sè, intesi a celebrare le sue virtù, che furon quelle di principe grande e magnanimo.

44. Ma, come già a principio si diceva, la potenza di queste case principesche dura quanto dura la vita di chi la ebbe fondata; però la morte di Yaqûb segnò ben tosto il declinare della sua casa. A lui succedette il fratello Amr, che non ne ereditò col potere il valore e la grandezza d'animo, ma ebbe in compenso astuzia molta, tanto che per ventitrè anni seguitò a governare. Proclamavasi apertamente l'umile schiavo del principe dei credenti, il Califfo Muvaffiq, e intanto gli mandava doni a Bagdad. Ma perchè la sua potenza cresceva e destava sospetti, il Califfo

l'abbandonò e lo fe' scomunicare pubblicamente per le moschee e finalmente gl'intimò la guerra. Amr fu vinto e si ritrasse nella terra de' suoi padri, nel Segestân, donde poi uscì con baldanza maggiore quando la fortuna gli si mostrò ancora favorevole. Allora egli concepì l'ardito disegno di impadronirsi della persona del Califfo ch'egli assalì all'improvviso nel suo palazzo stesso di Bagdad; ma l'audace colpo gli fallì. Per frenare l'irrequieto vassallo, il principe dei credenti ricorse a un capo di Tartari, Ismâil della casa dei Sâmânidi, che volentieri accolse l'invito e con un pugno di valorosi vinse in campo le schiere di Amr. Il quale, preso mentre fuggiva, fu menato a Bagdad e sostenuto in carcere per alcuni anni, finchè piacque al Califfo Mutazid, giacente sul suo letto di morte, di farlo decapitare.

45. I versi che risuonarono alle corti quasi girovaghe dei due più grandi Saffâridi (poichè dei minori non è da tener conto, massime in istoria di letteratura), furono non indegno preludio alla poesia lirica che fiorì poi sotto i Sâmânidi. Questi non erano di sangue persiano, ma erano una famiglia tartara, venuta dal di là dell'Osso, a cui l'adulazione posteriore, come abbiam visto, dava per antenato Behrâm Ciùbîneh. I primi Sâmânidi, adunque, furon chiamati di qua dall'Osso e richiesti d'aiuto contro i Saffâridi dai Califfi; e tosto il loro potere si fece grande, tanto da intimorir lo stesso Califfo che loro l'ebbe conferito, venendo a trovarsi sotto il loro dominio non solo la Transoxiana, ma il Khorassan ancora e il Segestân e la provincia di Balkh. Il più illustre nelle armi e nella fortuna delle imprese fu certamente il primo che regnò di questa casa, Ismâil, buono, giusto, osservatore costante della fede verso i sudditi, ma poco inchinevole, come gli altri di sua casa, all'obbedienza dovuta al suo legittimo signore. Morì nel 295 d. E. (907 d. C.) e lasciò il regno al figlio Ahmed, al quale la ferocia e la crudeltà dell'indole riserbavano la trista fine d'essere ucciso dai famigliari nel 301 d. E. (913 d. C.). Ma il figlio suo, Nasr di nome, succeduto ad Ahmed nella tenera età di otto anni, ebbe regno felice e lunga signoria non appena gli fu dato di soffocare la ribellione di qualche suo capitano troppo ardimentoso e di ampliare il dominio paterno con l'acquisto delle città di Qum, di Rey e d'Ispahan. Morì a Bukhâra, la sua prediletta città, nel 331 d. E. (943 d. C.) e la sua morte fu pianta dal suo poeta favorito, il cieco Rûdeghi, sonatore di liuto e cantore abilissimo, uomo geniale, a cui la poesia lirica persiana deve il suo vero e glorioso principio. Gli scrittori persiani dicono meraviglie della bella accolta di poeti che viveva onorata alla corte di questo principe munifico e liberale; e la poesia che fino allora, tranne qualche animoso ma scarso tentativo, aveva adoperato la lingua araba, per opera specialmente di Rûdeghi che la riprese, e del principe che favorì l'intento, tolse ad usare la bella e armoniosa lingua paesana che per la leggiadria e la dolcezza dicesi ancora da alcuni essere l'italiano d'Oriente. Non tanto rapidamente però se ne sparse l'uso, che alla corte di Nasr e degli altri

Sâmânidi non si continuasse a poetare in arabo; sappiamo anzi da Thaalebi, ricordato di sopra, quanti furono i poeti persiani che intorno a quel tempo poetarono in arabo alla corte di questi principi. Ma del valore di essi poeti e del loro significato nella storia della poesia, sarà fatto qualche cenno più innanzi. Anche con tutto ciò, il regno di Nasr è il bel tempo della lirica persiana, libera e spontanea, lontana dagli artifici che più tardi vennero in uso. A lui adunque toccò questa gloria, e ad uno de' suoi nipoti, Nûh figlio di Mansûr, sarebbe toccata la gloria, più splendida forse, di far ricomporre l'antico Libro dei Re, se il poeta Deqîqi che da lui ne aveva ricevuto il comando, non fosse stato ucciso da uno schiavo quando appunto si era accinto alla nobile impresa. Nûh figlio di Mansûr morì nel 387 d. E. (997 d. C.), nè pare che dopo la morte di Deqîqi egli desse più alcun pensiero a quel gran lavoro, chè già la fortuna della sua casa cominciava a declinare, ed egli dovette provar le amarezze dell'esilio allorquando il tartaro Bughrâ Khân, per invito di due cortigiani traditori, venne e lo cacciò da Bukhâra. Soltanto la morte del suo nemico gli rese la patria e la signoria. Dopo di lui più e più, come era legge fatale di queste case improvvisate di sovrani, la sorte dei Sâmânidi andò declinando, e la poesia che tanto essi ebbero a cuore, parve donare gli estremi suoi favori all'ultimo di essi. Muntasir, giovane di vent'anni, invano si sforzò di riavere il regno paterno e passò la breve sua vita nel campo, nella fuga e nell'esilio, finchè nel 395 d. E. (1004 d. C.) fu ucciso a tradimento nel campo di alcuni Arabi che militavano agli stipendi di Mahmûd di Ghasna. Egli era l'ultimo figlio di Nûh ed era succeduto nei diritti del regno a due suoi fratelli, Mansûr e Abd ul-Melik. Ci restano ancora di lui alcuni pochi versi.

46. Corte meno splendida di quella dei Sâmânidi, quantunque avesse suoi poeti inneggiatori, fu quella dei Bûidi o Dilemiti, la cui potenza ebbe principio nella provincia di Dilem posta sulla sponda tra occidentale e meridionale del mar Caspio. Quando questa famiglia di principi toccò il suo più alto grado di potenza, fu detto dagli adulatori suoi che essa discendeva dal re Behrâm-gôr; ma, veramente, il capo di essa era un povero pescatore, al quale un astrologo, quando egli con tre figli suoi piangeva desolato la morte della loro rispettiva madre e consorte, predisse la vicina e non manchevole fortuna. Gli animosi figli del pescatore, andati agli stipendi di potenti capitani, combattendo per il Califfo di Bagdad e vincendo, ebbero dal Califfo stesso conferma di loro signoria, e il maggiore di essi, Alì-Bûyeh, il titolo anche e il grado di ministro col nome onorifico di Colonna dell'impero. Titoli pomposi come questo e foggiati alla stessa maniera ebbero poi sempre, seguitando, i principi Bûidi. Alla grazia e al favore del principe dei credenti s'aggiunse, per accrescere ai Bûidi potenza e ricchezza, la scoperta, dicesi, di molti tesori stati nascosti lungo tempo in luoghi deserti e trovati poi quasi per caso prodigioso. Alì e il fratel suo Abû Alì Hasan, che aveva il titolo di Sostegno

dell'impero, furono principî di gran valore; ma con Fennâ Khusrev, più conosciuto col nome di Azid ud-devleh, cioè Braccio dell'impero, che regnò dal 324 al 372 d. E. (935-982 d. C.) la casa dei Bûidi toccò il suo massimo splendore. Regnava egli in nome del Califfo e diceva che la potenza sua non era che l'ombra di quella del suo signore e faceva sparger voce, così raccontano gli storici orientali, essersi trovata in Costantinopoli da uno de' suoi una carta antica che prediceva la sua grandezza. Erano queste le arti per cui questo principe insinuava un'alta opinione di sè e si manteneva nella acquistata potenza; ma le opere sue furono più splendide delle arti, onde egli, fino alla morte, ebbe regno tranquillo e dominio incontrastato. Fabbricò in Bagdad ospedali per i poveri, rinnovò gli edifici sacri in diverse città del regno e costrusse ampî acquedotti per dar acqua a vasti e aridi tratti di terreno. Al suo tempo i più belli ingegni poetici si raccoglievano alla corte dei Sâmânidi, e però furono più scarsi alla corte di lui. Pure egli ebbe presso di sè, e gli accordò ampia protezione, uno dei più illustri poeti del tempo, Qatrân ul-Gebeli, le cui poesie hanno forti ed efficaci descrizioni. A ragione notano gli storici che, dopo la morte di questo gran principe, nessun altro della sua casa merita ricordo speciale. Essa va declinando omai come fecero le altre tutte, e già monta l'astro dei Ghasnevidi, il cui tempo fu veramente la età d'oro della poesia persiana. Una donna tuttavia merita particolar menzione. Salito al trono in fanciulla età un nipote di Azid ud-devleh, la madre sua, donna di natali illustri e d'animo forte e grande, seppe frenare l'ambizione del sultano Mahmûd di Ghasna, finchè il principe regnante fu di età minore. Ciò fino al 420 d. E. (1029 d. C.). Giunto ad età maggiore, Rustem, chè tale era il suo nome, fu vinto e condotto prigioniero a Ghasna, e il regno dei Bûidi, diminuito d'ampiezza e d'importanza, sopravvisse a stento fino al 487 d. E. (1094 d. C.) allorquando anche la potenza dei Ghasnevidi già era caduta e la signoria era in mano dei discendenti di Selgiûq.

47. Nè vogliamo ora dimenticare un'altra casa principesca, contemporanea di quella dei Sâmânidi e di quella dei Bûidi, a questa, anzi, anteriore in potenza, che protesse le lettere e le coltivò né' suoi membri con onore grande. È questa la casa dei Ziyâditi, detta così (lasciando che gli adulatori la facessero discendere dai Sassanidi) perchè discendeva da un Ziyâd che nei primi tempi della conquista araba aveva pur mantenuto la signoria sulle provincie del Dîlem e del Ghilân, nella parte settentrionale dell'Iran. Principi grandi e potenti di questa casa furono e Mâkân e Merdâvîg' e Veshmgir, ma tutti gli altri superò nel valore e nella sapienza il figlio di quest'ultimo, Qâbûs, che fu anche scrittore ammirato ai tempi suoi. Di lui, che per l'estrema severità nell'amministrazione dello stato fu assassinato dalle soldatesche levate a tumulto, non son rimasti che un libro di retorica e pochi versi, mentre sappiamo che compose poesie in arabo e in persiano e protesse i poeti. Il figlio suo Minôcihr che gli succedette nel

regno, fu pure nobile fautore degli elètti ingegni, e da lui, perchè cominciò la carriera poetica alla sua corte, tolse il nome il poeta Minôcihri che più tardi visse alla corte di Masûd di Ghasna. Il nipote poi di Qâbûs, detto Qâbûs egli pure, fu autore d'un libro molto pregiato di morale del quale direm pure a suo luogo. Questa famiglia regnò centosessant'anni e si spense nel 470 d. E. (1077 d. C.) con Ghilân-shâh che ne fu l'ultimo erede.

48. Ma la gloria di questi principi fu poca cosa rispètto a quella che si acquistò Mahmûd di Ghasna tanto nelle armi quanto nella protezione accordata alle lettere; e maggiore egli se l'avrebbe acquistata, se talvolta non gli avesse fatto inganno o la smodata ambizione o la mutabilità dell'animo e della mente. Eppure, anche con tutto ciò, poichè le arti dell'ingegno non del tutto dipendono da volontà e da capriccio di sovrani, il regno di Mahmûd, che durò oltre i trentatrè anni, fu l'età più splendida della letteratura persiana. Ma alle arti della pace, precedettero le arti della guerra, e Mahmûd ancora giovinetto, militando sotto gli ordini del padre suo aveva dato splendide prove di valore. Chiamavasi il padre suo Sabuk-teghìn, stato già nella sua gioventù guardia del corpo o schiavo di Alp-teghìn, un generale ai servigi dei Sâmânidi. Ad uno dei quali, che fu il principe Mansûr figlio di Nûh, Alp-teghìn si ribellò in Bukhâra, e per fuggirne l'ira si ritrasse in Ghasna. Quand'egli morì, la gente di Ghasna con voto unanime chiamò al governo della città il valoroso Sabuk-teghìn che intanto d'idolatra, essendo tartaro d'origine, erasi fatto mussulmano. Egli poi ritornava all'obbedienza dei Sâmânidi, ritenendo tuttavia in loro nome la signoria, li aiutava contro i ribelli numerosi, e ne aveva in ricompensa il titolo onorifico di Sostegno della fede, mentre al figlio di lui, al giovane Mahmûd, gli stessi Sâmânidi conferivano l'altro, non meno pomposo, di Spada dell'impero. Il Califfo di Bagdad rincarava la dose, e appellava la Mano destra dell'impero il giovane eroe.

49. Morto Sabuk-teghìn nel tempo ch'egli vedeva salire splendido l'astro della sua casa, Mahmûd si prese in mano il governo, messo da parte il fratel suo Ismâil a cui il padre, quantunque minore d'anni di Mahmûd, aveva lasciato la successione del regno. Ora, questa Mano destra dell'impero, fatta libera e depositaria di un gran potere, ben tosto si stese molto lontano. Perchè, col pretesto di sterminare i nemici della fede, il sultano Mahmûd, penetrò più volte nell'India, campo più vasto per le grandi imprese ch'egli meditava. Lasciò, pertanto, che il Khorassan, spenti i Sâmânidi, passasse in potere di principi tartari, e sofferse che i Bûidi avessero signoria più verso l'occidente dell'Iran e che il Califfo mantenesse a Bagdad la sua sede, quantunque di tanto in tanto a questo e a quello egli riuscisse gravemente molesto. Poi recò le armi sue nel paese degl'infedeli per distruggerne gl'idoli e atterrarne i templi con la speranza certa di arricchir sè e i suoi della preda, col beneplacito del Califfo che per tal modo allontanava da sè il turbolento vicino. Ma la guerra d'India, fatta a più riprese, costò innumerevoli vite e dall'una e dall'altra parte, poichè

gl'Indiani con inaudito valore difesero la terra e l'onore dei loro Dei. Narrasi che il principe del Pengiâb salisse volontario sul rogo pregando gli Dei di potere espiare col proprio supplizio i peccati de' suoi, purchè gli Dei salvassero il paese. E quando, nell'ultima spedizione, Mahmûd volle prendere d'assalto il celebre tempio di Sûmnât laddove gl'Indiani avevano e adoravano un idolo, detto appunto Sûmnât (in sanscrito, Somanâtha, uno dei nomi di Çivâ), più volte l'esercito maomettano fu ributtato dalle mura della città dai difensori disperati, finchè il valore ne fu vinto dal numero soverchiante. Il simulacro del celebre idolo fu fatto in pezzi sotto gli occhi del conquistatore, e perchè esso era vuoto nell'interno, un'infinita copia di gemme preziosissime si sparse all'intorno sul suolo al suo spezzarsi. La ricchissima preda fu raccolta e mandata a Ghasna che già d'altra preda raccolta in altre spedizioni del principe erasi abbellita e arricchita. La principal moschea di Ghasna che Mahmûd, nel fondarla, volle chiamare col nome vago e consentaneo allo stile orientale di Sposa celeste, tutta risplendeva degli ori e delle gemme e dei marmi da lui portati dall'India, e i gradini della porta erano composti coi frammenti di un altro idolo, già adorato a Tannaser, celebre luogo al settentrione di Dehli, perchè i fedeli, entrando nel tempio dell'Iddio unico, calpestassero i resti del superstizioso simulacro.

50. Tornato dall'India, sulla quale, come bene osserva il Justi, tutti i principi dell'Iran, Dario d'Istaspe, Chosroe il grande e Mahmûd, ebbero disegni di conquista, Mahmûd si diede a proteggere le arti e le lettere quando per lui furon venuti i giorni del riposo. La corte sua era piena di poeti, ed egli stesso fu poeta, e ci rimangono di lui alcuni versi, quantunque veramente non di bellezza pellegrina. Gli scrittori orientali, intesi tutti a magnificare così gran signore, raccontano di lui e del suo tempo mirabili cose, poichè ogni eletto ingegno del tempo suo ebbe presso di lui ospitalità e protezione. Ordinò egli i poeti della corte, che erano più di quattrocento a quanto dicesi, in una speciale accademia con un capo che ai nostri giorni direbbesi presidente e che allora, da lui, si chiamò il re dei poeti. Il primo che occupò quest'alto e onorifico grado, fu Unsuri, e il costume si continuò poi sotto i successori di Mahmûd e sotto i principi di altre case regnanti. Ufficio del re dei poeti si era quello di leggere e giudicare i versi di tutta quella grande schiera di poeti cortigiani e di trascegliер quelli che dovevano esser letti nelle radunanze pubbliche dinanzi al principe; ufficio estremamente delicato e pieno d'invidia, tale che suscitò ire e sdegni infiniti e rancori implacati, tanto più fieri, quanto più veramente erano ire e invidie di poeti cortigiani e rivali. Se l'ufficio di re dei poeti fu istituito da Mahmûd, la denominazione non ne venne da lui, trovandosi che essa fu tolta in prestito dagli Arabi, i quali, fino dai tempi anteriori a Maometto, ebbero un re dei poeti in Imru 'l-Qays. Questo celebratissimo poeta arabo dei tempi anteislamici era così soprannominato sia perchè ciò egli veramente meritava per l'eccellenza sua nel poetare, sia

perchè egli era di stirpe reale. Ma quell'Unsuri, che fu il primo poeta alla corte del Ghasnevida, se suscitò ire rabbiose fra i minori, ebbe tuttavia il merito grande d'aver posto in luce l'ingegno sovrano di Firdusi. Il quale, venuto da Tûs dov'era nato, alla corte di Mahmûd, ebbe dal principe la commissione di versificare e di ricomporre il Libro dei Re, e ciò per consiglio dello stesso Unsuri, che pure dal principe stesso, prima che Firdusi venisse, era stato sollecitato alla grande impresa. Ma di cotesto avremo da parlar più a lungo quando diremo della poesia epica. Intanto, non possiam tenerci dal notare che la composizione del Libro dei Re fatta da Firdusi formerebbe la gloria maggiore del principe che la promosse, ove egli non avesse poi guastata questa gloria sua con l'ingratitudine verso il poeta, vecchio e povero. Del resto, Mahmûd ebbe natura pari a quella di molti altri principi orientali, che hanno fatto e il bene e il male per impeto d'animo più che per riflessione; e di lui si raccontano atti magnanimi di giustizia e anche fatti crudeli e opere puerili, come allorquando, per aver recisi, nell'ebbrezza, i lunghi capelli al suo giovinetto favorito Ayâz, si tenne senza mangiare e senza dormire e senza pensare alle cure dello stato per molti giorni, con grave scandalo di tutti. Lo fece poi rinsavire, con un epigramma tra l'adulatorio e il consolatorio, il suo prediletto re dei poeti.

51. Al regno glorioso di Mahmûd, morto nel 421 d. E. (1030 d. C.), successe un decadere rapido nelle cose dello stato. Fu questo il regno di Masûd, principe di gran lunga inferiore al padre suo Mahmûd, dal quale egli non ereditò nè la grandezza dei concepimenti, nè l'audacia e la fermezza del far ciò ch'ei concepiva; ond'egli per i nove anni che regnò, cioè fino al 431 d. E. (1039 d. C.), ebbe a lottare coi nemici interni e con gli esterni e con sè stesso, per la natura sua non sciolta nè franca. Salì al trono con un delitto allorquando fece accecare il fratel suo Muhammed, che il padre prima di morire aveva designato suo successore, per tenerlo poi guardato nel castello di Kôh-shîr. Andato a Ghasna dove il favor dei soldati lo chiamava, Masûd, giovane e inesperto, intraprese poche e infelici spedizioni nelle provincie meridionali del regno e in India. Minacciava intanto dal Khorassan l'orda tartara dei Selgiûq che doveva dare, un giorno, alla Persia i suoi sovrani; e Masûd che non ne seppe nè potè frenar l'impeto, per un trattato fatto in Balkh con Dâvud che ne era il capo, concesse all'orda irrequieta un terreno da pascolare entro i confini del regno; ciò che fu errore grave e manifesto. Egli stesso se ne avvide allorquando, per tenere a freno i barbari, dovette prendere le armi e scendere in campo. Fu vinto e fuggì. I suoi soldati, allora, si ammutinarono, gli tolsero i tesori e l'abbandonarono, e, tratto fuori dal castello di Kôh-shîr il cieco Muhammed, lo posero in trono. Masûd, preso mentre fuggiva, gli fu condotto dinanzi, ed egli lo trattò bene e gli lasciò scegliere il luogo di sua prigionia, assegnandogli per le spese cinquecento monete d'argento all'anno. Pianse Masûd, come si racconta, alla offerta miserabile e oltraggiosa, egli

che poco prima possedeva tesori immensi, e trovò un suo fedele che, impietosito, gli offerì centomila denari d'oro. Fu menato in un castello vicino, laddove poi il giovane Ahmed figlio di Muhammed lo scannò per vendicar la cecità del padre; e Muhammed, alla sua volta, fu ucciso dal figlio di esso Masûd, quantunque egli si fosse doluto assai della morte del fratello.

52. Gli avvenimenti del regno di Masûd furono fedelmente e lungamente narrati da chi in gran parte ne fu testimone oculare e per anni molti fu addetto alla cancelleria regia. Abû 'l-Fazl Bayhaqi, della provincia di Nishâpûr, scrivendo la storia di Mahmûd e di Masûd, lasciò un documento prezioso di quei tempi fortunosi, e di Masûd specialmente ci dipinse, narrando, la natura. La quale fu d'uomo impetuoso, dissimulatore, caparbio nelle opinioni, dissipatore e prodigo più che generoso veramente. Ebbe molti poeti in corte, dei quali il più illustre o, almeno il più noto a noi fu Minôcihri, e da tutti ebbe lodi e adulazioni senza confine e misura. Spiegò magnificenza insolita ne' suoi palazzi, e ne ebbe molti a Ghasna, a Nishâpûr, a Balkh e a Bust, oltre un magnifico giardino ad Herât, fabbricati tutti secondo le norme che egli stesso ne seppe dare, ciò che dimostra la predilezione ch'egli ebbe per le arti, e la protezione loro accordata. Ma dopo di lui, nei centotrent'anni che seguirono, fino all'ultimo di sua casa, Khusrev-Melik, che fu ucciso nel 555 d. E. (1160 d. C.), il discendere della gloria dei Ghasnevidi si fa sempre più rapido, e gli undici principi che successivamente regnarono, vanno sempre più perdendo autorità e vastità di dominio, mentre pochi omai soggiornano alle loro corti deserte e la folla dei più, poeti e adulatori, cortigiani e parassiti, corre alle porte dei signori novelli.

53. I signori novelli, a cui la fortuna traditrice ora veniva sorridendo, erano i discendenti di Selgiûq, perchè d'ora innanzi, come la stessa famiglia dei Ghasnevidi era di origine tartarica, vedremo che la signoria dell'Iran passa nelle mani de' suoi antichi nemici, i Turani, contro cui Rustem e gli altri eroi della tradizione epica avevano sostenuto le più grandi battaglie per la difesa della loro terra. Era stato questo Selgiûq un capitano di gran nome ai servigi dei principi turchi del Kipciâq, e suo figlio Mikhâil, allorquando Selgiûq abbandonò la corte del suo signore per discendere nelle pianure di Bukhâra, ebbe onori e favori da Mahmûd di Ghasna, che fece, forse più per consiglio di prudenza che per elezione libera, alleanza con lui. Ma l'orda tartara sempre più minacciava ai confini, e già abbiam visto come il debole figlio e successore di Mahmûd dovesse cedere a Dâvud un vasto tratto di territorio per pascervi gli armenti. Ma se Dâvud s'appagava d'un tratto di provincia nella parte orientale dell'Iran, il fratel suo Toghrul concepiva assai più vasti disegni. Il quale, assunto in Nishâpûr titolo e splendore di principe, mosse rapido e improvviso su Bagdad e s'impadronì della persona del Califfo, ma poi, tornato in città dopo alcune scorrerie, si presentò a piedi e in atto umile al principe dei credenti, che l'accolse con tutta pompa e coi più alti segni d'onore. Fattolo sedere

sovra un trono accanto al suo, lo proclamò solennemente suo vicario, lo vestì di sette vesti, lo regalò di sette schiavi, come a dire ch'egli doveva regnare sopra i sette climi della terra. Così in Bagdad il principe temporale e il principe spirituale facevano a meraviglia la parte loro in una tal quale commedia, perchè ciascuno trovava nel farla il proprio tornaconto, e quello intanto vinceva le schiere dell'Imperatore di Costantinopoli in Georgia e si faceva signore di tutta la Persia, e questo sposava una sorella di Toghrul e a Toghrul dava in isposa una figlia sua. Alle nozze però che si celebrarono con grandissima pompa, seguì presto la morte dello sposo, omai settantenne, nell'anno dell'Egira 455 (1063 d. C.). Toghrul protesse gli uomini illustri e adornò di moschee le città del suo novello impero, il quale stendevasi più verso l'Iran occidentale che verso l'orientale, laddove regnavano con fatica e stento gli ultimi Ghasnevidi. Ma le molte cure e le molte guerre nelle quali si trovò involto, come avvien sempre a chi dà principio a signoria novella, gli tolsero di far di più, mentre, per fare, egli ebbe grandezza di mente e di cuore. Ma più assai potè fare, se non di persona, almeno per mezzo di un suo celebre ministro, il nipote che gli successe e che si chiamò del nome di Alp-Arslân. Costui fu principe magnanimo e grande, che amò le scienze e le protesse, ma fu impetuoso e talvolta crudele ed ebbe forse troppo alta opinione di sè e della sua dignità. Perchè egli perseguitava crudelmente i cristiani d'Armenia e di Georgia che ricusavano di convertirsi alla fede maomettana, l'imperatrice Eudocia mandava a combatterlo il valoroso Diogene Romano ch'ella da breve tempo aveva sposato. In una fiera battaglia, nella quale i due principi combatterono in persona, essendosi il greco spinto per l'Armenia fino nell'Azerbigiân, Alp-Arslân, per mostrare a' suoi ch'egli voleva morir per la fede piuttosto che fuggire, balzò a cavallo cinto d'un lenzuolo funerale, sparso di muschio, nel modo che solevansi allora in Persia comporre i cadaveri nelle sepolture. Ma egli vinse, e Diogene, caduto prigioniero, gli fu menato innanzi. Alp-Arslân trattò con ogni clemenza il suo illustre captivo e lo rese alla libertà. Intanto, alle vittorie d'Occidente l'animoso principe disegnò di aggiungere anche quelle d'Oriente, ma le sperate vittorie gli fallirono. Già il suo dominio si stendeva dall'Arabia all'Osso, già una parte del Khârezm gli era soggetta, quand'egli si propose di conquistare quella terra da cui la casa dei Selgiùqidi aveva avuto le origini sue. Un castello sul fiume Osso, il castello di Berzem, laddove il castellano Yùsuf valorosamente si difendeva, lo arrestò nel suo corso. Il qual Yùsuf, come al fine fu condotto dinanzi al principe e posto da lui come segno alle sue frecce, quando il primo dardo di Alp-Arslân fallì, prima che costui ne scegliesse un altro, gli si avventò alla persona e lo trafisse di pugnale. Alp-Arslân morì in quel giorno stesso, l'annò dell'Egira 466 (1073 d. C.).

54. Ma egli, prima di morire, aveva proclamato suo successore il figlio Melik-shâh, raccomandandolo alle cure del suo maggior ministro

che fu l'illustre Nizâm ul-mulk, al quale va attribuita tutta la gloria delle opere che fecero e Melik-shâh e il padre suo per promuovere la coltura e gli studi nell'ampio tratto del loro impero. Che anzi Melik-shâh offuscò la sua gloria quando pronunciò la condanna del nobile ministro, indottovi da intrighi di donne e da arti malvage d'ambiziosi. Ma, anche con tutto ciò, lui regnante, la potenza dei Selgiûqidi giunse al suo più alto grado, onde pochi principi della storia orientale possono contendere con lui e di grandezza e di splendore. Il suo ministro adunque, Nizâm ul-mulk (nome onorifico che significa Ornamento dell'Impero, mentre il vero suo nome era Abû Alì 'l-Hasan), nativo di Tûs nel Khorassan, scrittore celebratissimo di cose di governo e autore di un savio libro di consigli al figlio suo, fu tale uomo che pochi altri si trovano ugualmente degni di lode quando siano a capo d'una grande amministrazione di stato. Perchè egli era più dato alle opere della pace che a quelle della guerra, così di cose militari poco veramente s'impacciò, lasciando questa faccenda ingrata a' suoi padroni belligeri. Raccontasi, anzi, che egli assai poco si dolse di non aver potuto prendere un castello in provincia di Persia, e che se ne consolò con alcune filosofiche osservazioni; quando poi potè espugnarlo, attribuì alle sue proprie preghiere l'esito fortunato.

55. Ma, nell'amministrazione dello stato, quest'uomo illustre non ebbe eguali. Al tempo di Alp-Arslân e di Melik-shâh, poichè d'ambedue egli fu ministro, ospedali e moschee, ospizi per viandanti e per mendichi, canali e acquedotti, e ogni sorta di edifici per l'utile pubblico, furono eretti per suo consiglio e impulso. Nè gli bastò di moltiplicare e accrescere le entrate dello stato, o di rafforzare e raffermare e dentro e fuori il regno la potenza dei Selgiûqidi, chè egli potè anche fondare a Bagdad quel celebre studio che da lui ebbe il nome di Nizâmiyyeh e che di forse vent'anni è anteriore allo studio di Bologna. Lo studio di Bagdad fu l'erede di quello più antico di Nishâpûr, da cui era uscito, tra gli altri illustri, l'algebrista e poeta scettico Omar Khayyâm, e in quello, come in questo, insegnavasi grammatica e teologia, giurisprudenza e medicina. La prima pietra dello studio di Bagdad fu posta nel 457 d. E. (1065 d. C.), nei primi anni del regno di Alp-Arslân, dopo due anni incominciarono le lezioni, e v'insegnarono nel 484 d. E. (1091 d. C.) un Al-Ghazâli che fu detto il rigeneratore dell'Islâm, e un Qazvîni cosmografo e geografo, nel 569 d. E. (1174 d. C.), tra molti altri non meno celebri, e vi fu raccolto come discepolo il poeta Saadi del quale più innanzi lungamente avremo da dire. Di queste opere onde s'adornano i regni dei due più illustri Selgiûqidi, fu promotore il savio ministro, e forse per suo consiglio soltanto Melik-shâh ordinò ad Omar Khayyâm, di cui il ministro era stato compagno di studio a Nishâpûr, di istituire regolari osservazioni astronomiche, quali poi servirono alla riforma del calendario.

56. Ma la storia di Nizâm ul-mulk somiglia alla storia del Romeo, persona umile e peregrina, che, quand'ebbe accresciuto lo stato e la ric-

chezza di Ramondo Berlinghieri, male fu rimeritato dal Conte per le invidiose arti dei cortigiani. La fine di Nizâm ul-mulk, tuttavia, fu anche più trista. Allorquando Melik-shâh fu mosso dai cortigiani a domandar ragione a questo giusto, perchè l'amministrazione dello stato procedeva scompigliata e incerta, e gli fe' togliere le insegne del grado, egli si appagò di rispondere ch'egli era felice di lasciar l'ufficio ora che il regno godeva d'una tranquillità che era opera sua. Così dimesso e umiliato, seguì ancora il suo signore, finchè un giorno, negli accampamenti che Melik-shâh aveva posti tra Ispahan e Bagdad, fu ferito di pugnale nella sua tenda e morì, trascorse poche ore, nel 485 d. E. (1092 d. C.), in età d'anni settantacinque. Melik-shâh, a cui il morente mandò a dire le sue parole estreme, non gli sopravvisse che pochi mesi.

57. Dalla morte di lui al regno di Sengiar che fu il terzo principe illustre della casa dei Selgiûqidi, corsero anni molti, nei quali i quattro figli di Melik-shâh si contesero il regno. Ebbero signoria contemporanea i tre primi, Berkyâruq in Bagdad, laddove egli faceva eleggere a suo beneplacito il Califfo, Muhammed nell'Azerbigiân, e Sengiar nel Khorassan. Il quarto, che fu Mahmûd, morì ancor fanciullo dopo la morte del padre, quando più la madre sua si adoperava per fargli avere il regno. Morì poi Berkyâruq dopo dodici anni di regno, morì Muhammed, che aveva mandato suoi capitani a combattere coi Crociati sottò Gerusalemme, morì il figlio di Muhammed, Mahmûd, e Sengiar restò solo erede di tutta la potenza della sua casa. Dal Khorassan, ov'egli si tenne consuetamente, tolte alcune scorrerie fatte in Persia per farvi tacere alcuni riottosi, egli ampliò e raffermò il dominio paterno. Costringeva gli ultimi e deboli Ghasnevidi a renderglisi tributari, prendeva Samarcanda e Bukhâra, e tentava una spedizione in Tartaria contro i Ghûri. Ne toccava però una memorabile sconfitta; la sua famiglia cadeva in poter del nemico ed egli fuggiva a stento e con pochi compagni nel Khorassan. Donde poi, acquetate per un poco le cose, mosse contro un'orda turcomanna, detta dei Ghuzi, che gli ricusava il consueto tributo di quarantamila pecore. In una battaglia contro la barbarica orda, egli fu vinto e preso, e raccontasi che da principio i barbari lo trattarono con onore, ma che poi, mentre di giorno lo facevano sedere in trono, di notte lo chiudevano in una gabbia di ferro. La miserevole prigionia durò quattr'anni, nel qual tempo governò per lui la sua amata sposa, la principessa Khâtûn Turkân, che fu donna di cuor magnanimo e di ingegno alto. Per consiglio di lei, il poeta Anvari, che fu il panegirista dei Selgiûqidi, scrisse una commovente e pietosa epistola in versi, dal titolo: Le Lagrime del Khorassan, al principe Ahmed figlio di Suleymân, signore di Samarcanda, incitandolo a liberare il real prigioniero. Ma la bellissima epistola, che riferiremo tradotta nel secondo volume, non ebbe l'effetto desiderato, e Sengiar riebbe la libertà solo quando, mortagli la sposa dilettissima, tentò di fuggire e vi riuscì. Ma la durata prigionia e la vista del suo regno devastato dall'orda dei Ghuzi e l'aspetto

delle cose tutte in iscompiglio e in disordine, afflissero sì fortemente l'animo suo, che egli morì nel 552 d. E. (1157 d. C.), nell'età d'anni settantatrè. Dalla morte di lui, del quale ogni scrittore orientale va lodando il valore, la munificenza e l'umanità, alla fine della sua casa, trascorsero quarant'anni di contese e di scompigli, nè fra i diversi principi che si disputarono il regno, trovasi alcuno degno veramente di memoria, se pur se ne toglie Toghrul figlio di Arslân, nipote di Sengiar in terzo grado, almeno per la morte ch'egli incontrò in modo cavalleresco e poetico. Poichè, quand'egli si trovò a combattere contro il principe del Khârezm che voleva insignorirsi della Persia, come vide che ogni speranza di vittoria omai si dileguava, si gittò nel più folto della mischia e vi morì, recitando quei versi del poema di Firdusi:

Allor che immane
Turbo levossi di volante polve
Da quella schiera, impallidì la gota
De' miei, famosi in guerra. Io sollevai
Quella mia clava che un sol colpo reca (1),
E addietro mi lasciai, sul loco ov'era,
L'esercito de' miei.

58. Così moriva questo giovane e infelice principe nel 590 d. E. (1193 d. C.), lasciando la Persia e tutto l'Iran lacerati dalle discordie e malmenati dalle gare di pretendenti ambiziosi. Allora, ogni provincia ebbe un suo principe e signore che governò da sè e tenne corte ed ebbe poeti e adulatori e cercò di emulare lo splendore dei Sâmânidi e dei Ghasnevidi. Durò questo stato di cose quanto un secolo, cioè dal tempo in cui i Selgiùqidi cominciarono a declinare, fino alla venuta di Gengiskhân e di Hulâgù con le loro orde; nè i singoli signori, sparsi qua e là per le provincie, ebbero veramente o grado o potestà regale, ma, quantunque liberi e indipendenti in tanto scompiglio di cose pubbliche, si appagarono del grado e del titolo più modesto di Vicari regi. Così almeno crediamo di poter tradurre la parola turca *Atâ-beg*, per la quale essi vengono designati, trovandosi che essa da principio volle dire balio, cioè colui che nella età minore del principe governa per lui, e passò poi facilmente a significar vicario. Questi Vicari regi provenivano da origini diverse, ed ebbero governo in diverse parti dell'ampio dominio che fu già dei Selgiùqidi, in Persia, nell'Azerbigiân, nelle montagne del Loristân, in Siria, tenendosi così più alla parte occidentale che all'orientale dell'Iran. Alcuni, e forse furono i più, ebbero umile origine e rapidamente salirono a grandezza, come sempre avviene di gente animosa e audace che sa valersi del disordine pubblico.

59. E primi sono da ricordare i Vicari dell'Azerbigiân, della selvosa e montuosa provincia che è sulla costa meridionale del Mar Caspio. Discendevano da un Ilig'-Ghuz che, essendo stato comprato schiavo per conto d'uno dei Selgiùqidi, fu addetto da principio alla cucina reale, poi divenne

(1) Perchè con un sol colpo (la clava dell'eroe Sâm) conquideva il nemico.

prefetto di palazzo, poi balio di uno dei giovani principi, dal quale ufficio gli venne il soprannome di *Atâ-beg*, di sopra ricordato; più tardi, alla morte del ministro, fu ministro egli stesso, essendo già stato Vicario regio nell'Azerbìgiân. Nella qual dignità gli successero poi due suoi figli, Muhammed prima e poi Qizil-Arslân, indi il nipote di costui che ebbe nome Abû-Bekr. Con Muzaffer, fratello di quest'ultimo, ebbe fine la potenza di questa casa che Ilig'-Guz aveva fondata, allorquando l'Azerbìgiân cadde in potere, per le armi, dei principi di Khârezm.

60. I Vicari di Fârs, cioè della Persia propriamente detta, discendevano da un Selghar che fu capitano nelle schiere dei Selgiùqidi, poi balio di uno di questi principi e Vicario regio in Persia. Quando morì, potè trasmettere ai successori della sua famiglia l'ufficio e la dignità ch'egli aveva. Questi principi, poichè tali furono di fatto più che di nome, ebbero splendide corti, affollate di sapienti e di poeti, fra i quali è da ricordarsi il più celebre e illustre, che fu Saadi, così soprannominato da uno di essi, Saad figlio di Zenghi. Anche favorirono le arti e curarono il buono stato dei sudditi ed elevarono pubblici edifizi nelle città, specialmente in Sciraz che fu sempre loro residenza prediletta, laddove qualcuno d'essi istituì pure pubbliche scuole che furono celebratissime. Essi furono, dopo Selghar, da cui altresì furon detti Selgharidi, in numero di nove, tanto più degni di ammirazione, quanto maggiori, al loro tempo, erano il disordine e l'anarchia per tutti i regni dell'Asia.

61. In mezzo a tanto scompiglio, davano terribili segni di sè gli Assassini di Alamût. Questa misteriosa e formidabile setta che al tempo di Alp-Arslân e di Melik-shâh era salita in grandissima potenza, era stata formata da un Hasan Sabâh che fu già compagno di Omar Khayyâm e del ministro Nizâm ul-mulk nel collegio di Nishâpûr. Questo Hasan fu beneficato prima da Nizâm ul-mulk e onorato d'un ufficio alla corte di Alp-Arslân; ma perchè l'ambizione sua non aveva ritegno o misura, egli fu uno de' calunniatori del ministro presso il principe, e v'ha ragione per credere che il pugnale che tolse Nizâm ul-mulk di vita, quand'egli era già caduto in disgrazia, sia stato vibrato da uno degli addetti del suo antico compagno di scuola. Ma ciò avvenne più tardi e sotto il regno di Melik-shâh, poichè Hasan, fino dai tempi di Alp-Arslân, quando ne lasciò non soddisfatto la corte, meditava il disegno di fondare e di crearsi una potenza tutta sua. Perchè, venuto egli in Siria, si accontò con gl'Ismâiliti e da loro e dai filosofi mistici e panteistici che allora cominciavano a fiorire e a far proseliti, apprese certa dottrina molto libera per la quale il Corano non dovevasi intendere secondo la lettera, ma secondo lo spirito, ed esser nullo il merito e il demerito delle opere, nullo il culto esterno, la vera pietà aver sede non negli atti, ma nell'intimo del cuore. Con tal dottrina religiosa, molto acconcia ai disegni suoi, venne Hasan Sabâh, raccolse proseliti e pose la residenza sua nel castello di Alamût, castello inespugnabile nella terra di Rûdbâr, tra Qazvîn e il Mar Caspio, donde poi distese

all'intorno la sua potenza terribile. Quasi per designare come e quanto il castello fosse difficile a prendere, il nome suo di Alamût significa, nella lingua del paese, il nido dell'aquila.

62. Dal momento che Hasan si fu posto in Alamût, ogni ardimentoso e audace, ogni scapestrato e delittuoso, si raccolse intorno a lui. Dagli addetti suoi egli chiedeva e voleva obbedienza cieca fino alla morte, e perchè essi si invasassero di fanatica furia per lui, quale visibile oggetto d'ogni lor sentimento religioso, li faceva trasportare addormentati con l'opio in amenissimi giardini, laddove, al loro destarsi, avevano diletti e godimenti e piaceri. Ne erano poi tratti via novellamente addormentati, onde poi, al ridestarsi giuravano d'aver visto il paradiso. E però dar la vita per così grande e potente signore, era opera non solo di dovere, ma di gradimento, poichè al di là essi avevano in premio la felicità eterna. Raccontano pertanto gli storici che egli un giorno, alla presenza di certi messaggieri di Melik-shâh, nel suo castello di Alamût, ordinasse ad uno de' suoi d'uccidersi di pugnale, a un altro di precipitarsi dalle alte mura giù per le roccie della montagna. Ciò che i due fecero senz'alcun indugio, ond'egli disse ai messaggieri sgomenti ed esterrefatti: « Andate e dite al vostro signore di che indole sono i miei servitori! » — Eppure e per sè e per i suoi quest'uomo straordinario, tolte le prove sopra ricordate, voleva rigor di vita, sobrietà e temperanza. Vietava l'uso del vino, e quando, nel tempo d'un assedio, mandò presso un suo conoscente la moglie e due sue figlie, volle e ordinò che esse vivessero con ciò che filando avrebbero guadagnato.

63. Intanto, tutta la Persia e l'Iran erano pieni di terrore per Hasan e i suoi. Ad ogni giorno, ad ogni istante, udivasi parlar di vittime cadute sotto il pugnale degli Assassini colte alla sprovvista sulle pubbliche vie, per le città, anche nelle case; ed era questa la terribile e non manchevole vendetta che Hasan così compiva per tenebrosa via e per più tenebrosi disegni. I principi tentarono di snidarlo dal suo castello, ma fu opera vana; Sengiar s'accampò intorno al castello con molte schiere, ma lasciò l'impresa disperata quando, al destarsi ad un mattino nella sua tenda, trovò conficcato nel suolo, accanto al suo guanciale, un pugnale e una carta con queste parole: « Principe Sengiar, bada! S'io non avessi voluto rispettarti, questo pugnale che s'è piantato nel duro suolo, poteva più facilmente esser piantato nel tuo debole petto ». — Hasan intanto erasi insignorito di molti altri castelli; la provincia di Rûdbâr era in suo potere, il suo nome e la lama del suo pugnale giungevano in tutte le parti dell'Iran, e i Crociati ne portarono in Europa la notizia, designando il potente signore col nome di Veglio della montagna, falsa traduzione d'un suo soprannome, che in arabo suona il Signore dei monti.

64. Quando Hasan morì nel 518 d. E. (1124 d. C.), la sua potenza non venne meno, ma si continuò ne' suoi successori, che non ebbero forse la mente alta e i vasti concepimenti di lui; ne ebbero tuttavia la ferocia

e la crudeltà. Il figlio suo che gli successe, Kih i Buzurg-umìd, respingeva armata mano le schiere del principe Selgiùqide Muhammed e gli toglieva la vita in campo. Huseyn, principe Ismâilita a cui Muhammed figlio di Kih aveva ceduto il dominio di Rùdbâr, atterriva le provincie tutte all'intorno con gli omicidì perpetrati dai suoi, onde un Califfo in Bagdad moriva di pugnale, e un altro veniva ucciso nel suo letto di morte, chè l'uccisore non volle attendere ch'egli morisse del male onde giaceva infermo. Alâ ud-dìn, come fu eletto successore di Huseyn, faceva decapitare, appena salito al potere, quanti avevano preso parte alla sua elezione, e per mezzo d'uno de' suoi sicari minacciava di morte il dotto Fakhr ud-dìn Râzi, professore di teologia e di giurisprudenza in Rey, morto poi nel 606 d. E. (1209 d. C.) perchè nella scuola, dinanzi ai discepoli, aveva altamente biasimato la dottrina degli Ismâiliti. Regnò anni quarantasei, e gli successe il figlio Gelâl ud-dìn, che fu detto l'uomo più bello del tempo suo, e tra gl'Ismâiliti fu il solo che coi principi all'intorno vivesse in pace e ne ricevesse anche molti segni d'onore. Il figlio Alâ ud-dìn che gli successe (l'Aloodin di Marco Polo), un fanciullo di dieci anni, come fu simile di nome all'avo suo, così l'imitò anche nelle opere, poichè, appena salito al trono, fece decapitare i principali fra gli ufficiali suoi, imputando loro d'avergli avvelenato il padre. Però, vistosi solo, abbandonato e fuggito da tutti, cadde in una profonda malinconia, dalla quale pensarono i ministri di poterlo guarire col farlo conversare col celebre filosofo e astronomo Nasìr ud-dìn di Tûs. Ma perchè l'illustre uomo si ricusava di cedere ai ripetuti inviti, un governatore del Kohistân, per conto di esso Alâ ud-dìn, lo fece rapire da certi suoi satelliti mentre passeggiava per un giardino presso di Bukhâra. Nella sua forzata prigionia presso il governatore del Kohistân, Nasìr ud-dìn compose la sua più celebre opera di filosofia morale. Fu poi messo al fianco del melanconico principe, giovanissimo tuttora, che piccolo frutto, come pare, trasse dalla compagnia d'uomo così dotto e illustre. Ma già la potenza della formidabile setta e de' capi suoi andava declinando di giorno in giorno, e Rukn ud-dìn che ne fu l'ultimo erede, altro non fece che soggiacere ai colpi del tartaro Hulâgù, che prese il temuto castello, condannò a morire dodicimila Ismâiliti e ne arse i libri. Ciò, intorno al 654 d. E. (1266 d. C.).

65. E ora s'avvicinano per l'Iran i tempi delle invasioni barbariche, e Hulâgù, discendente di Gengiskhân, ne scorrerà trionfalmente le provincie tutte, e Tamerlano segnerà il suo passaggio con alte cataste di teschi sanguinosi, e l'Iran, perduta la libertà e smarrito il pensiero della patria, dimenticata anche la gloria antica di cui Firdusi fu il solenne cantore, si raccoglierà a meditare il nulla delle cose e la vanità della vita. Appunto questi tempi tristissimi che vanno dal decimoterzo a quasi tutto il decimoquinto secolo, sono anche i tempi del maggior fiorire della dottrina mistica, rivestita d'allegoria, che è parto piuttosto di mente povera e malata che di vero estro poetico. La poesia di questi tempi non è che un

lungo e monotono soliloquio di gente che va meditando la morte e il nulla. Eppure, anche con tutto ciò, non s'è mai avverato come allora l'antico e famoso detto che il popolo vinto viene domando a poco a poco il feroce e duro vincitore. Perchè questi barbari, rozzi, duri, incolti, che venivano dai deserti dell'Asia settentrionale, dinanzi alle opere dell'ingegno persiano, restarono presi ben tosto di meraviglia e di rispetto. Smesso il costume barbarico, quando ebbero tregua le guerre e le carneficine, quei vasti concepimenti che sono tutti proprii delle genti barbare, come dice il Vico, essi tradussero poi in atto nella terra conquistata e v'adoprarono le arti e i modi dei vinti. Porsero ascolto da principio alla gentile favella di Persia e se l'appropriarono, e ai poeti che in loro elegante sermone venivan dicendo le loro lodi, gittarono manate d'oro nell'impeto dell'entusiasmo nuovo e selvaggio, e taluno d'essi, e ciò vedremo or ora, erigeva nel piano di Merâgha un celebre osservatorio astronomico, e altri riedificava le città che i padri suoi avevano devastate col ferro e col fuoco, e altri faceva raccogliere il testo del poema di Firdusi e lo purgava degli errori dei copisti. Dell'architettura poi che dicesi di stile mongolico, e nell'Iran e nell'India si hanno ancora molti resti che ne attestano l'eleganza e lo splendore.

66. Di Gengiskhân, a cui gli scrittori orientali dànno il titolo pomposo di Conquistator del mondo, non diremo qui nulla di particolare, nè della sua elezione a principe e signore dei Tartari nella loro generale assemblea, nè delle istituzioni politiche ch'egli fece e comandò si osservassero dai suoi, nè dell'ordinamento ch'egli diede all'esercito, nè dell'andar suo rapido e vittorioso, qual di tempesta, per grandissima parte del mondo, nè del suo vasto impero che dal Volga si stendeva alla Cina, dalla Siberia al Golfo persico. E non ne diremo nulla non solo perchè il nome suo è troppo noto anche da noi insieme a ciò ch'egli fece, e noi, per altro non scriviamo ora una storia, ma anche perchè in Persia e nelle altre parti dell'Iran egli non si trattenne molto, e più di lui lasciarono tracce nella coltura e nelle lettere persiane i successori suoi. Egli, anzi, che, entrando in Bukhâra, faceva strame a' suoi cavalli dei libri delle disperse biblioteche e sotto i loro piedi faceva calpestare il Corano e condannava a morte uno de' suoi segretari perchè ad un principe di Mossul aveva scritto una lettera troppo ornata, della coltura e delle lettere fu indubbiamente il nemico maggiore.

67. A Gengiskhân che morì nel 624 d. E. (1226 d. C.) nell'età di anni settantatrè, successe nell'impresa di Persia il nipote Hulâgû, figlio di un figlio di lui. Delle opere e delle imprese di Hulâgû abbiamo una storia particolareggiata e fedele nel libro di un suo ministro, Alà ud-dîn Giuveyni, morto nel 682 d. E. (1283 d. C.), che narra anche e descrive i tempi di Gengiskhân. Di Hulâgû, quanto alla guerra, ricordansi due imprese principali, cioè la distruzione della potenza degl'Ismâiliti o Assassini di Alamût (e chi, preso quel castello, ne arse la biblioteca e gli strumenti di mate-

matica e di astronomia e risparmiò soltanto il Corano e qualche altro libro di religione, fu lo stesso storico Giuveyni ora ricordato), e la presa e il saccheggio di Bagdad. Mustasim era allora Califfo in Bagdad, e perchè si trovò che egli non aveva aiutato il principe tartaro quand'egli andava contro gli Assassini, Hulâgù volle punirlo severamente. Gridava il Califfo, unica sua difesa, le parole della scomunica contro l'invasore, quando già egli era entrato nella città e la metteva a ferro e a fuoco. Gli abitanti uccisi a fil di spada, le scuole distrutte, le opere d'arte gettate nel Tigri, le biblioteche disperse, furono i segni terribili dell'ira del barbaro signore, quantunque non a lui più veramente si debba attribuir la colpa dell'opera trista, ma piuttosto a quel Nasîr ud-dîn che già dicemmo essere stato preso e trattenuto in corte dagli Ismâiliti. Il quale Nasîr ud-dîn, perchè il Califfo Mustasim aveva censurata apertamente certa opera sua, volle vendicarsene, e persuase però Hulâgù, che già meditava l'impresa di Costantinopoli, di volgersi su Bagdad, accampando il futile pretesto che ora s'è detto. Narrasi ancora che Nasîr ud-dîn aveva predetto ad Hulâgù esser destino che la casa dei Califfi Abbâssidi cadesse sotto i colpi dei discendenti di Gengiskhân. Correva allora l'anno 656 d. E. (1258 d. C.), e il poeta Saadi piangeva in mesti versi elegiaci la presa della sacra città e la caduta del Califfato.

68. Ma Nasîr ud-dîn e il suo novello signore riscattarono l'opera mala con altra che favorì e promosse la scienza e ne raccomandò il nome ai posteri, se pure la colpa del sangue sparso può essere espiata con la protezione accordata alle scienze e alle lettere. Mandato a morte il Califfo coi figli suoi, sterminati gli abitanti di Bagdad, soggiogata la restante Persia, poi la Siria e la Mesopotamia, parve al feroce conquistatore di dover riposare. Scelse egli per suo soggiorno nell'Azerbigiân la bella e amena pianura di Merâgha, sparsa di pascoli verdi e scorsa da limpide correnti. Filosofi e astronomi si raccolsero intorno a lui, e poeti ancora, per consolarne gli anni estremi di vita, e Nasîr ud-dîn, che gli era restato compagno costante e fedele, eresse per lui il celebre osservatorio astronomico che appunto da Merâgha prende il nome. Le osservazioni che già prima erano state raccolte da Omar Khayyâm per ordine di Melik-shâh, servirono ora anche al celebre astronomo, che con quelle e con le osservazioni sue compose poi le famose tavole astronomiche che anche gli studiosi del nostro tempo hanno in pregio altissimo. Esse furono dette Tavole ilkhâniche dal nome tartaro *îl-khân* che significa signore della gente e che Hulâgù aveva voluto assumere.

69. Alla morte di Hulâgù avvenuta in Merâgha nel 663 d. E. (1264 d. C.), ebbe il regno il figlio di lui Abaqâ, del quale gli scrittori orientali fanno unanimi e grandissime lodi. Ebbe in isposa una figlia di Michele Paleologo, imperatore di Costantinopoli, e si legò d'amicizia con alcuni principi d'Europa, ciò che fece credere ad alcuni ch'egli fosse cristiano. A lui successe nel regno, dopo l'elezione che ne fecero i Mongoli

in una loro generale e solenne assemblea, un Ahmed Khân, detto anche Nikù-dàr, battezzato da fanciullo col nome di Nicola, poi fatto maomettano, e restato poi sempre di fede dubbia, che faceva uccidere il fratello perchè s'era lagnato di lui presso il gran Khân dei Tartari, e imprigionare il nipote Arghùn. Ma Arghùn, reso alla libertà dai nobili ammutinati, tolse il regno allo zio e regnò con lode e gloria, aiutato dai ministri, fra cui vuolsi ricordare il celebre Shems ud-dìn Muhammed Giuveyni, protettore del poeta Saadi e già ministro ai tempi di Hulâgù, ricompensato poi tristamente del suo zelo e della sua giustizia. Il principe Arghùn protesse i Cristiani, ebbe anche un messaggio da Papa Nicolò quarto, destando nei Maomettani ire e sospetti che poi furono tronchi dalla morte di lui. Dopo due principi inetti, degno d'essere ricordato si è soltanto Ghâzân, brutto e laido di corpo, ma adorno di molte e pregevoli virtù, che non volle salire sul trono de' padri suoi se prima la generale assemblea dei Tartari non l'avesse creduto degno. Egli richiamò e rimise in onore gli ordinamenti di Gengiskhân, e li rese anche migliori; riordinò l'azienda pubblica, fabbricò ospizi per viandanti e frenò i frequenti ladronecci. Dal suo primo ministro, che fu Reshìd ud-dìn detto il Medico, egli fece comporre una storia universale fino ai giorni suoi, comprendendovi anche quella degli Europei o Franchi, come li chiamano in Oriente, poichè anche coi sovrani d'Europa questo principe sapiente ebbe vincoli d'amicizia. Con lui erasi messo d'accordo Papa Bonifacio ottavo, quando pensava una crociata novella, e già si sperava da qualcuno nella sua prossima conversione al cristianesimo; ma egli, d'un tratto, con centomila de'suoi Tartari, abbracciò la fede di Maometto.

70. Alla morte di Ghâzân avvenuta in Rey nel 703 d. E. (1303 d. C.) dopo una infelice spedizione in Siria, sottentrò nel regno la famiglia detta dei Khodâ-bendeh o Servi di Dio, e di essa fu capostipite il fratello di esso Ghâzân che si chiamò Muhammed Khodâ-bendeh, mentre il suo nome tartaro era Olgiâytu. Fu principe virtuoso e grande, eresse la città di Sultânyeh che dicono fosse adorna da lui e dai suoi successori di edifizi magnifici, e primo tra i principi regnanti abbracciò la dottrina della setta di Alì, quale ancora oggi seguono i Persiani. Ma il figlio suo Abù Saìd, che salì al trono ancor fanciullo, fu debole e fiacco e si perdette in faccende d'amore, lasciando che ministri e cortigiani sbrigassero a loro talento quelle di stato. Fu tuttavia prode guerriero e seppe difendere il regno; morì di febbre in campo presso Shirvân, nel 736 d. E. (1335 d. C.), uscito contro un'orda di barbari che veniva dal Qibciâq e minacciava il paese. I figli suoi furono crudeli e feroci, e però i grandi e i nobili s'allontanarono dalla corte e dalla città, finchè uno di essi, Huseyn Buzurg, ritornato a Bagdad, v'ebbe potere di principe. Non potè egli, per gl'improvvisi turbamenti, godere in pace il suo novello stato, ma il figlio suo Uveys, principe magnanimo, buono e dotto, che amava conversar coi poeti e passava le lunghe notti studiando, godè della fortuna che il padre

gli aveva procacciata. Regnò quasi vent'anni, fino al 776 d. E. (1374 d. C.), ed ebbe amicissimo il poeta Selmàn Sâveghi che gli era stato maestro. Intanto, in Sciraz erasi fondata un'altra casa di principi detta dei Muzafferidi, perchè la fondò un Mubàriz ud-dìn soprannominato Al-Muzaffer che in arabo significa il Vittorioso, il quale era originario di Sengiân e aveva sposata una principessa di Kirmân. Di questa casa si ricordano sette principi che tennero Sciraz, loro luogo di residenza, per settantasette anni, fino alla venuta di Tamerlano. Alla loro corte visse Hâfiz, il più dolce e soave lirico della Persia. A quel tempo, la Persia e l'Iran erano divisi in tanti piccoli stati, rivali fra loro e invidiosi, e tutti li spazzò via e cancellò come un trar di spugna, se pure possiam qui adoperare una immagine di Eschilo, la venuta del grande e terribile conquistatore.

71. Il quale, noto a noi col nome di Tamerlano, chiamavasi veramente Timùr-leng, cioè Timùr lo zoppo per un suo difetto del corpo. Della sua prima giovinezza ch'egli passò al di là dell'Osso, nel paese che gli aveva dato i natali, raccontansi molte cose meravigliose, atti di valore e di volontà indomita che presagivano in lui un uomo straordinario. Ai servigi dei principi tartari, menò una vita dura e travagliosa, finchè poi, col raccogliere intorno a sè alcuni amici fidati, egli incominciò a farsi potente. Quando poi, collegatosi con un Huseyn, altro principe tartaro, per togliere il regno e la vita ad Ulâs gran Khân dei Tartari, approfittando dei temporanei scompigli del regno, questo divisamento gli fallì, col suo compagno di trama e di congiura dovette fuggire dinanzi all'offeso e adirato signore. Moriva intanto Huseyn, non senza che alcuno tacitamente sospettasse colpevole di quella morte lo stesso Tamerlano, e Tamerlano con mani libere, con la speranza che lo animava, e il valore de' suoi, dal Kâshghar e dal Khârezm incominciava il suo viaggio trionfale che doveva costare tanto sangue e tante lagrime. Il Segestân, la patria degli eroi di Firdusi, prima, poi il Mâzenderân, cadevano sotto i suoi colpi, ed egli, presa la Georgia e battuti i Turcomanni, al suo primo discendere in Persia diede uno dei più terribili esempi dell'ira sua. Ispahan subitamente, al suo primo apparire, gli aveva aperto le porte, quando la notte che seguì, i cittadini, per un falso grido che li chiamava alla riscossa, uccisero all'improvviso tremila Tartari sepolti nel sonno. Al dì vegnente, accortisi dell'errore, tentarono essi, pentiti e raumiliati, di placar l'ira di Tamerlano che non ascoltò nè consigli nè preghiere. La misera città fu abbandonata al furore delle soldatesche, e perchè ad ogni soldato era stato ingiunto di recar certo dato numero di teste, così settantamila teste tronche furono ammonticchiate in piramidi perchè facessero fede della punizione inflitta ai colpevoli.

72. Con tali crudeltà e carneficine andava innanzi Tamerlano, e tosto la Persia intera, la provincia di Yezd, il Kirmân e il Loristân gli si sottomettevano. Egli faceva sterminar la casa dei Muzafferidi perchè uno di essi, il valoroso Mansûr, osò muovergli incontro per contrastargli il passo,

e prendeva Bagdad. Intanto, altri vasti disegni egli veniva immaginando e attuando, perchè portava le armi vittoriose fin sotto le mura di Mosca e saccheggiava questa città, prendeva Astrakhan e conquistava la Circassia, e di là preparavasi a discendere in India e giungeva fino a Dehli, empiendo di stragi tutta la parte settentrionale dell'India. Poi volgevasi ancora verso Occidente per punire l'orgoglio di Bâyazid, discendente d'un ramo della famiglia dei Selgiùqidi che in Qùnyeh, l'Iconio dei Greci, nell'Asia minore, avevano fondato un regno. Fatto prigioniero Bâyazìd che morì poco stante, e presa Smirne, Tamerlano vedeasi omai signore di quanti sono regni e terre dall'India al Bosforo, nè tutto ciò gli bastava ancora. Perchè egli pensò di soggiogare anche la lontana Cina, e già egli aveva arringati i suoi soldati e già s'era avanzato per lungo tratto di via, quando presso la città di Otrar, dopo una breve malattia, la morte l'arrestò ne' suoi disegni. Egli aveva allora superato di poco gli anni settanta, e la sua morte avvenne nell'807 d. E. (1404 d. C.).

73. Quest'uomo straordinario che sparse fiumi di sangue, arse intere città, passò a fil di spada intere popolazioni e ambì la trista gloria d'esser detto il più grande conquistatore del mondo, non passò giorno della vita sua, dalla prima fanciullezza alla vecchiaia, senza ch'egli dovesse incontrar qualche pericolo o qualche ostacolo. E ostacoli e pericoli egli vinse e superò col valore, con la pertinacia e con la costanza, egli, che soleva raccontare di avere imparato da una formica in che modo, a qualunque costo, si può raggiungere la meta desiderata. Un giorno, essendosi egli nascosto, perchè inseguito da nemici, in una casa rovinata, si diè ad osservare una povera formica che faticosamente strascinava su per un muro un grano di frumento. Sessantanove volte il grano le cadde al suolo, ma alla settantesima essa raggiunse con quello la meta. Dicono ch'egli fosse di pietà grande, superstizioso anche, e che però onorasse gli uomini pii e devoti. È certo che egli, entrando in Samarcanda, fece risparmiare le scuole e le case degli uomini più insigni, e che dinanzi a Sciraz volle vedere il celebre poeta Hàfiz per amor del quale risparmiò la città dal saccheggio, e che coi dotti e coi poeti s'intratteneva famigliarmente a parlare e con alcuni d'essi discendeva anche a bagnarsi nel fiume, ascoltandone allegramente le facezie e le piacevolezze. Un Abù Tàlib Huseyni, scrittore persiano nativo del Khorassan, vissuto intorno al 1047 d. E. (1637 d. C.), ci ha lasciato una traduzione di un libro da lui trovato, come egli dice, nelle città sante della Mecca e di Medina. Quel libro era scritto in un dialetto turcomanno e conteneva le memorie di Tamerlano scritte da lui medesimo. Che questo libro possa essere veramente di Tamerlano, non può certamente provarsi, e intorno a ciò vi hanno molti e ragionevoli dubbi; pur tuttavia alcuni tratti d'una ingenuità primitiva congiunta ad una forma semplice, ma risoluta ed efficace, mostrerebbero di provenire da più antica età. Chi sa che il poco abile scrittore del Khorassan, sebbene a due secoli di distanza, non si sia giovato di antichi frammenti, contemporanei

di Tamerlano, e forse di lui veramente, per comporre la sua storia romanzesca? Supposto ciò, è meraviglioso che un uomo, in tanti scompigli e trambusti, abbia potuto pensare a scrivere la propria storia e a discorrere dei modi ond'egli acquistò e mantenne la sua sterminata potenza!

74. I primi successori di Tamerlano furono indegni di lui. Due suoi nipoti, Pîr Muhammed e Khalîl si contesero la successione, e il secondo vinse, essendo caduto il primo in battaglia. Ma Khalîl, preso di folle amore per una donna del volgo, Shâd ul-mulk, abbandonò le faccende dello stato, disperse i tesori immensi che Tamerlano aveva raccolti, destò lo sdegno di tutti, finchè i grandi del regno, ordita una congiura, nella quale entrò la stessa moglie legittima di Khalîl, presero costui e lo chiusero in un castello di Kâshghar. Di là l'infelice amante che non sapeva consolarsi, scriveva versi d'amore per la sua Shâd ul-mulk, che intanto altri menava a ludibrio per le strade di Samarcanda, carica di catene. Allora il principe Shâh-rukh, quarto figlio di Tamerlano, già preposto al governo del Khorassan, facevasi proclamar successore del padre suo, rendeva la libertà al fatuo e debole Khalîl, che, implorata la grazia di lui, rendevasi agli amori di prima. Morì poi nell'anno 812 d. E. (1409 d. C.), seguìto dall'amata sua donna che, non potendone sopportar la perdita, ferivasi volontaria di pugnale.

75. Shâh-rukh ebbe regno lunghissimo, quasi tutto pacifico e tranquillo, tanto ch'egli potè attendere con tutto agio alle opere della pace, cominciando dal riparare i danni cagionati dalla improvvisa e terribile invasione del padre. Riedificò Herât e Merv che erano state distrutte, procacciò con ogni cura di riordinar lo stato e l'azienda pubblica, e fu anche promotore e protettore delle lettere. Alcuni messaggi suoi e alcune lettere mandate a diversi principi si conservano ancora, e hanno giudizi sani e giusti intorno a cose e uomini, ed è sovra l'altre notevole quella da lui mandata all'Imperatore della Cina, contenente alcuni giudizi suoi intorno al padre. Ebbe intorno a sè molti poeti, e molti dissero le sue lodi. Ma già al tempo suo poesia e prosa volgevano alla decadenza, prevalendo la retorica e l'artifizio.

76. Fra i successori di Shâh-rukh, morto nell'850 d. E. (1446 d. C.), pochi veramente si segnalarono, se pur togli lo stesso figlio di lui, Ulugh Bêg, che favorì le scienze e le lettere e fece comporre certe tavole astronomiche in conformità di quelle di Hulâgû. Ebbe regno travaglioso e fu ucciso dal figlio. Altro figlio di Shâh-rukh, morto giovane e prima del padre, cioè nell'837 d. E. (1433 d. C.), fu Bâysingher, dotto e studioso della letteratura, che primo in Persia pensò a raccogliere e a purgar dagli errori dei copisti il Libro dei Re, di Firdusi, premettendovi una dotta prefazione che giunse fino a noi. Per essa prefazione si fa conoscere quanto grandi fossero e l'amore e la venerazione per il maggior poeta di Persia in questo ingentilito figlio di barbari. Ma, dopo la morte di Ulugh Bêg, i molti discendenti di Tamerlano si contesero lungamente e ostinatamente

il regno finchè un'altra famiglia, più concorde e più forte, quella dei Sofi o Safavi, sottentrò loro nel comando. Uno di essi tuttavia, vissuto negli ultimi tempi, ebbe regno lungo e bella gloria di scrittore e di protettore degli studi. Egli fu il principe Abû 'l-Ghâzi Huseyn Bayqarâ che regnò dall'873 al 911 d. E. (1468-1505 d. C.). Con la caduta della famiglia di Tamerlano coincide ancora il tempo in cui si tace la vera e grande poesia persiana dopo quasi sei secoli di vita gloriosa.

77. Questo riassunto rapido di storia persiana per un intervallo di tempo che tocca i seicent'anni, quale noi abbiam fatto seguendo in gran parte il Malcolm nella sua eccellente storia di Persia, potrà forse parere ad alcuno o inutile o fuor di luogo. Esso tuttavia non parrà tale se vorremo tener conto di alcune ragioni che ora verremo assegnando; dell'aver poi tolto le notizie nostre dalla storia del Malcolm piuttosto che comporre di nostro una storia persiana, assai facilmente crediamo di poterci scusare dicendo che, avendo in quel libro una buona e autorevole guida, non era necessario abbandonarla per far male, tanto più che noi non componiamo una storia politica, ma una letteraria, e però, ci bastava di togliere le notizie là dove già si trovavano bellamente ordinate, non potendo metterci in altre ricerche che non fossero di letteratura. Poi si vedrà, che anche seguendo la storia del Malcolm, molte volte abbiam taciuto le spedizioni militari e le grandi opere politiche e i criteri del governo di qualche principe, ovvero solo fuggevolmente vi abbiamo accennato, preferendo di recare innanzi quei fatti che si riferiscono alla vita intima dell'uomo. Per questi più veramente, come dice Plutarco, se ne fa conoscere l'indole e la natura.

78. Ma per chi non ha dimestichezza con la storia orientale dei tempi di mezzo, questo riassunto di storia era pur necessario, e però lo abbiam fatto con quella maggior chiarezza e brevità che ci fu possibile. Che se sotto questo rispetto non era inutile il farlo, tanto meno si poteva lasciare pensando alla natura della poesia persiana. La quale in grandissima parte, fatte alcune eccezioni anche notevoli, accompagna sempre la storia, e gli avvenimenti storici ne formano come la gran scena, ne sono come il fondo in un gran quadro. Perciò, questi avvenimenti come potevansi tacere senza che ne venisse danno all'intelligenza di ciò che diremo appresso? Ricordiamoci che la poesia persiana ebbe asilo nelle corti e che quei principi avevano sempre dintorno a sè una schiera di poeti, quasi sempre adulatori, e che questi poeti li accompagnavano sempre. Soggiornavano nelle corti e partecipavano ai sollazzi cortigiani, ai conviti, alle cacce, alle festose assemblee; accompagnavano il signore alla guerra e con lui facevano la vita del campo, abitavano con lui sotto le tende, combattevano al suo fianco, componevano per lui pungenti epigrammi da mandarsi al nemico, lo consolavano coi loro versi nella sconfitta, lo esaltavano nella vittoria. Così questa poesia, s'insinua, s'infiltra, s'incastra da per tutto, prende occasione da ogni avvenimento grande e da ogni pette-

golezzo di corte, dice le lodi dei potenti e schernisce i caduti, e nel mutarsi delle cose di quaggiù vede l'opera del fato che ora l'uno ora l'altro sostiene e favorisce. Non si può adunque intendere che cosa sia veramente l'opera del tale o del tal altro poeta, se non si tien conto degli avvenimenti contemporanei, massime in tempi così turbolenti e fortunosi quali or ora abbiam descritti. Al qual proposito non sarà male osservare che, mentre il re Dario nella sua iscrizione di Behistàn cento volte va ripetendo che Auramazdâ gli ha conferito il regno, mentre i re Sassanidi si sono fatti scolpire in atto di ricevere o da esso Auramazdâ o dalla dea Anâhita la potestà regale simboleggiata in un anello d'oro, da questi poeti persiani, dal novecento in poi, altro non si va dicendo e ridicendo che il fato, a piacer suo, ha dato la corona a questo o a quello, pronto a ripigliarsela per porgerla ad un altro quando che sia e quando più gli piaccia. I tempi sono diversi assai, e però assai diversa n'è anche la fede.

CAPITOLO SECONDO

LA POESIA LIRICA

SOMMARIO. — 1. *Della poesia lirica in generale.* — 1, 2, 3, 4, 5. L'antica poesia degli Arabi. — 6. Prime differenze tra la poesia araba e la persiana. — 7, 8. Seconda maniera di poesia araba. — 9, 10. Questa seconda maniera si può chiamare più giustamente mussulmana. — 11, 12, 13, 14, 15, 16. Primi poeti persiani che hanno poetato in arabo; indole particolare della loro poesia. — 17. Indole particolare della lirica persiana e sue trasformazioni; due periodi della sua storia.

2. *Poeti lirici del primo periodo.* — 18, 19, 20. Supposti principî del verso persiano. — 21. Abbâs di Merv, supposto primo poeta persiano. — 22. Poeti del tempo dei Tâhiridi e dei Saffâridi. — 23. Hanzalah di Bâdaghîs. — 24. Fîrûz Mashriqi e Abû Salîk di Gurgân. — 25. Poeti del tempo dei Sâmânidi; Abû Shukûr. — 26. Shahîd di Balkh. — 27. Giuneydi e Abû Ali, il figlio del fornaio. — 28. Mamari e Ravnaqi. — 29. Deqîqi. — 30. Aghâci. — 31. Umârah di Merv. — 32. Ghîlâni. — 33. Khusravâni. — 34. Incertezza di notizie intorno a questi poeti. — 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41. Rûdeghi. — 42, 43, 44. Kisâyi. — 45. Muntasir, principe Sâmânide. — 46. Poeti del tempo dei Ghasnevidi; Mahmûd di Ghasna. — 47, 48, 49. Firdusi. — 50, 51. Farrukhi. — 52, 53, 54. Unsuri. — 55. Asadi e Asgedi. — 56, 57, 58, 59. Minôcihri. — 60. Pindâri. — 61, 62, 63. Gebeli. — 64. Rûni. — 65, 66. Masûd Selmân. — 67. Azraqi. — 68. Principio di mutamento nella poesia. — 69, 70. Muizzi.

3. *Poeti lirici del secondo periodo.* — 71, 72, 73, 74, 75. Indole particolare della lirica nel secondo periodo. — 76, 77, 78. Senâi. — 79, 80. Adîb Sâbir. — 81, 82. Sûzeni. — 83, 84, 85. Reshîd Vatvât. — 86. Akhsîkati. — 87, 88, 89, 90, 91, 92. Khâqâni. — 93. Imâdi. — 94, 95, 96, 97, 98. Anvari. — 99. Amîq di Bukhâra. — 100. Baylaqâni, Shâhpûr, Ismâil Ispâhâni, Isfarangi. — 101, 102, 103, 104. Fâryâbi. — 105, 106. Humâm ud-dîn di Tebrîz. — 107, 108, 109, 110. Khusrev di Dehli. — 111, 112. Hasan di Dehli. — 113, 114, 115. Feryûmendi. — 116. Il principe Uveys. — 117, 118, 119, 120. Sâveghi. — 121, 122. Kemâl Khogendi. — 123, 124. Qâsimi. — 125, 126, 127. Kâtibi. — 128, 129. Shâhi. — 130. Perchè s'è taciuto d'alcuni poeti minori.

4. *La lirica d'indole popolare.* — 131. Se possiamo saper qualche cosa della lirica popolare. — 132. La quartina, in origine componimento popolare. — 133. Indovinelli ed enigmi. — 134. Proverbi e sentenze posti in bocca ad animali. — 135. Poesie che descrivono operazioni agricole o casalinghe. — 136. I contrasti. — 137, 138. Autori di contrasti: Asadi. — 139. Unsuri. — 140, 141. Firdusi (?); Fakhr ud-dîn. — 142. Saadi (?); Bushâq il ghiottone. — 143. Contrasti inseriti in lunghi componimenti. — 144, 145. Lirica amorosa popolare. Che se ne possa dire.

1. Della poesia lirica in generale.

1. Cominciamo dalla poesia lirica siccome da quella che precedette il fiorire d'ogni altro genere di poesia in Persia dopo il conquisto arabo. Ma perchè si è detto da molti e ancora si sostiene che tutta quanta la lirica persiana è modellata su quella degli Arabi, sarà necessario, prima d'ogni altra cosa, dire anche quale fosse veramente questa poesia degli Arabi, acciocchè poi, conosciuta un poco da vicino, essa ci aiuti a far quei giudizi che abbiam promessi nella introduzione e che là non si potevano fare.

2. Teodoro Nöldeke, in un suo bel discorso premesso al libro d'Ibn Qoteyba che parla della poesia degli Arabi antichi, intorno alla poesia loro esprime questo giusto giudizio: « Per quanto i testi delle antiche poesie siano stati assai guasti e mutilati, per quanto la tradizione che loro si riferisce sia incerta, da quei frammenti tuttavia viene ancora a noi una freschezza tale, da vederne che la forza e la bellezza della poesia araba non anche sono andate perdute. Come per i canti omerici, anche con tutti quei mutamenti che hanno avuto, anche con tutte quelle oscurità del loro senso, ci sorride ancora di contro la gaia primavera del genere umano e il bel cielo della Grecia; e come le canzoni di Beowulf e dei Nibelunghi, non mutati e non oscuri, ci lasciano penetrare profondamente con lo sguardo nell'intimo dell'antico paganesimo germanico, così per le antiche poesie arabe possiam noi farci una idea viva dell'antica vita degli Arabi, nei suoi pregi e nei suoi difetti, nella sua grandiosità, nella sua stessa angusta cerchia. Non è quella una poesia che cerchi dar forma a ciò che è trascendentale, che ci appresti racconti leggiadri o voglia rappresentare poeticamente un vasto complesso di idee; è dessa una poesia che si propone, qual suo principale intento, di rappresentar la vita e la natura quali esse sono, con poche aggiunte fantastiche. Essa tuttavia, dentro ai confini suoi, è grande e bella, animata anche da un sentimento di umanità e di forza, che doppiamente ci fa meravigliare quando noi lo confrontiamo con l'animo servile che troviamo nelle letterature d'altri popoli d'Asia. «« Io toglierò da me con la spada il disonore, possa il fato di Dio menar su di me ciò che più vuole! »» (Hamâsa, 30), con queste parole l'Arabo, libero, affronta la battaglia e la morte ».

3. Alle quali parole, dette egregiamente e giustamente, nulla possiamo togliere o aggiungere; e però, convenendo col Nöldeke in tutto ciò che egli così bene ci dice, possiamo inferire che nella fedele e non studiata rappresentazione della natura e della vita, quali sono, sta e consiste tutta quanta la poesia degli Arabi antichi, anteriori di poco a Maometto e alla sua predicazione. Ora, quanto alla natura, è presto detto quale essa era agli occhi degli Arabi. Essa era tutto il deserto, col suo squallore, con la sua maestosa grandezza, col suo cielo ardente e i suoi nembi di sabbia, con le sue acque scarse e salmastre, co' suoi sterpi rari e spinosi, sparsi

qua e là per il piano o sul dorso di colline aride e rocciose. Perciò, uniformità grande in tutta la natura e in tutta la poesia, in tutta quanta la poesia. Quanto poi alla vita, quantunque semplice come di popoli nomadi per il deserto, essa era agitata da tutte quelle passioni gagliarde e impetuose che sono proprie di tali popoli. Però, quali esse sono, tali ancora sono ritratte e dipinte nelle poesie di quel tempo, senza ambagi e senza velami, ma crudamente e nudamente. Ha ragione adunque il Nöldeke quando dice che, leggendo queste antiche poesie arabe, si può penetrare con uno sguardo nell'intima vita di quella gente.

4. Orgoglio di stirpe, altissimo sentimento dell'onore, tanto che era permesso al padre di sotterrar viva la sua bambina, appena nata, per tema che essa potesse, un giorno, macchiar l'onore della famiglia; e valore fra le armi e desiderio della vendetta, amore, anzi culto per la donna amata, e ospitalità generosa e cordiale, tali erano le passioni e i sentimenti comuni di tutti questi Arabi del deserto. I quali se ne lasciavano guidare e governare senza freno e senza misura, tanto da spingere le cose tutte, con impeto sempre e libertà selvaggia, fino all'estremo. Però, ciò che presso altri popoli sarebbe stato risguardato come esagerazione manifesta di qualche virtù o vizio, e talvolta anche come frenesia e pazzia vera, stimavasi presso gli Arabi come pregio e virtù al suo più alto e nobile grado. E narransi dei loro guerrieri e dei loro poeti le più strane e curiose avventure, i fatti più nuovi e inusitati, cioè storie di vendette terribili, di amori sovrumani, di guerre implacate e atti incredibili di valore. E tutto ciò, alle volte, per futili e ridevoli ragioni, per cose da fanciullo, come avevano l'ingenuità del fanciullo questi guerrieri e questi poeti. Aggiungasi l'orgoglio e l'alto sentimento di sè e della propria famiglia, e veggasi di qual genere e di quale natura doveva essere la poesia che aveva l'ufficio di esprimere tutto cotesto. Perciò essa procede focosa e impetuosa, lascia le idee e i pensieri intermedi, e viene innanzi a salti e a sbalzi, restando oscura spesse volte e incerta per ciò che veramente essa vuol dire. E pare che il poeta s'immagini di dir cose note a tutti e che però gli basti (e dev'essere così veramente) far qualche cenno alla sfuggita e dar qualche tocco rapido, perchè altri intenda e comprenda tutto ciò ch'egli vuol dire. Quanto poi alle cose scelte da descrivere e al modo di descriverle, pare che gli Arabi del deserto e i loro poeti non conoscessero legge di scelta e di convenienza. Le cose anche più ributtanti essi apertamente dicono ed esprimono quali sono, e lungamente si fermano a descriver cose e fatti, seguendone anche certi particolari, che altri più volentieri tacerebbe. Certe descrizioni delle cammelle in tutte le loro parti del corpo, e certe altre descrizioni di pasti fatti sulle sabbie del deserto, possono muovere a schifo ogni stomaco più gagliardo. Ma, con questo, quella lingua poetica che in una parola sola dice quanto noi diciamo in un periodo, e quel fare vibrato e reciso, e quel fuoco che traspira da ogni verso, e quella nobiltà di pensieri elevatissimi, e certe altre descri-

zioni e narrazioni di cose più elette, compensano in larga misura tutto ciò che a noi sembra difettoso, e giustifica pienamente quanto più sopra dal Nöldeke è stato detto. Certi elogi poi che il poeta guerriero (questi guerrieri del deserto erano tutti poeti) fa di sè stesso e del proprio valore fra le armi, hanno bene spesso tal forza da meritar tutta intera la nostra ammirazione.

5. Eppure questa poesia spontanea ebbe la sua retorica, leggi molto ferme che non era lecito trasgredire, e luoghi comuni che non potevansi impunemente lasciare indietro. Perchè quell'Ibn Qoteyba ricordato sopra, scrittore arabo di Bagdad del terzo secolo dell'Egira (nono secolo d. C.), ha riferito le regole secondo le quali i poeti del deserto dovevano comporre le loro qasîde; e si noti che la qasîda era la forma più comune che essi adoperavano. Egli adunque, nella introduzione al suo libro intorno alle categorie dei poeti, dice che ogni autore di qasîde deve incominciare con la descrizione dei luoghi nel deserto, abitati prima, abbandonati poi dalla donna del suo cuore, e piangere su quei resti e su quelle rovine. Doveasi poi lamentar la partenza della tribù, a cui la donna apparteneva, e descrivere le pene dell'amore e l'angoscia del cuore desolato. Guidato dal quale, il poeta mettevasi in viaggio per raggiungere la sua bella, e ciò porgevagli occasione di descrivere minutamente la propria cavalcatura, una cammella per lo più, e di narrare i patimenti e le sofferenze del viaggio lungo e faticoso. La descrizione della cammella sgozzata e offerta in pasto alla bella e alle altre fanciulle della sua tribù, che il poeta fingeva d'aver raggiunta, seguiva dopo cotesto; in fine, un passaggio, destramente o inettamente colto, doveva condurre il poeta a lodar quella persona da cui egli si riprometteva grazie e favori. Qual modello di questa specie di qasîda (e tutte fra loro si assomigliano), è designata da tutti i maestri di retorica araba quella celeberrima d'Imru 'l-Qays, che, e per la stirpe regia e per la eccellenza nel poetare, fu detto il re dei poeti. Del resto questa forma di qasîda, o almeno l'argomento e i modi suoi, avevan ragione di origine nei costumi degli Arabi del deserto. Odasi il Chezy. « La vita pastorale degli Arabi, egli dice, così atta ad alimentar l'amore, la vicinanza dei loro accampamenti posti nelle valli ridenti, dovevano naturalmente procacciare ai garzoni e alle giovinette di differenti tribù la facilità di vedersi e di dar principio alle passioni più vive; ma anche la necessità di mutar frequentemente di luogo per andar lontano a cercarvi abbondanza di pascoli, doveva sovente essere ostacolo ai loro amori. Già due giovani cuori languivano l'un per l'altro, già i loro sospiri, così caldi come l'aria infiammata del deserto, si confondevano, quando un capo di tribù ordinava di toglier le tende, e la giovinetta lentamente s'allontanava divorando le sue lagrime, e l'amante suo, rimasto solo in preda al suo dolore, veniva a piangere sui vestigi dell'abitazione della sua diletta ».

6. Questa forma e questo andamento doveva avere ed ebbe la qasîda, e questa, quale brevemente fin qui abbiam descritta, si è in generale la

poesia degli Arabi antichi, differente assai da quella che più tardi le sottentrò, quantunque qualche tratto peculiare sempre ne sia restato superstite. Ma il Nöldeke che diceva che questa antica poesia araba era aliena dal raccontare, dal rivestire un complesso di idee e di pensieri, dall'esprimerli, insomma, in una forma allegorica, voleva certamente, o c'inganniamo, alludere alla poesia persiana, e però con quelle sue parole stesse ne notava e stabiliva la differenza. Perchè la poesia persiana è ricchissima di racconti in tanti poeti tra epici e romanzeschi che essa conta, e per essa soltanto la dottrina mistica e panteistica trovò, come vedremo, il suo linguaggio allegorico e il modo di esprimersi, tutto adorno e leggiadro e artificioso. A noi, per ora, basti l'aver notato tutto cotesto, perchè possiamo già fin d'ora mostrar di lontano di quanto errino tutti quelli, che, addirittura e senza considerar le cose, fanno della poesia lirica persiana come una continuatrice dell'araba, come se in Persia nulla si potesse pensare o dire in questo campo della poesia senza ricorrere ad altri. Poi, quella natura selvaggia ed aspra del deserto che ispirava i poeti arabi, mancava ai persiani, abitatori di ben diversa regione, e quei sentimenti impetuosi e subitanei, proprii di quelli, facevan loro difetto. Notisi poi ancora che, qualche volta, qualche poeta persiano volle imitare questa primitiva poesia araba, come fece appunto Minôcihri che compose una sua qasida alla maniera del re dei poeti, Imru 'l-Qays, con molta abilità e destrezza. Ma cotesto lavoro come da Minôcihri stesso era risguardato quale uno sforzo d'arte, quale opera fuor dell'uso e rara, per tale ancora si riguardava da tutti gli altri poeti e arabi e persiani dei tempi posteriori. Era quello come un esercizio da scuola, in cui qualche acuto ingegno s'è voluto provare, come è accaduto talvolta anche presso di noi che qualcuno ha voluto comporre, per suo esercizio, qualche ode alla maniera di Anacreonte e di Orazio, dettando in greco e in latino. Non mancano perciò i maestri di retorica persiana di osservare, nel tale o nel tal altro caso, che il tale o il tal altro poeta ha voluto comporre certa sua poesia alla maniera degli Arabi antichi; ciò che significa che essa era considerata come cosa eventuale, tale, che faceva eccezione alla regola. Resta adunque che noi teniam per certo fin da ora che i Persiani, quanto all'intima natura della loro lirica, non imitarono gli Arabi del deserto, sebbene (e ciò abbiam detto nella introduzione, notandone anche il modo) ne abbian tolto a prestito le forme esterne.

7. E nemmeno presso gli Arabi durò sempre e restò in onore lo stile dei loro poeti del deserto. Chi ha seguito e studiato la storia della loro poesia, s'è accorto ben presto che, dopo la conversione alla religione di Maometto, dopo che gli Arabi ebbero portato le armi loro in lontanissimi paesi, anche la loro poesia sensibilmente e profondamente si mutò d'indole e di modi. La poesia non ebbe più da descrivere il deserto e la vita che per esso si mena, nè da ritrarre i sentimenti fieri di chi vi sta ad abitare, e chi volle poetare preferì esprimer sentimenti più ovvii e notar cose più

vicine, tanto più che il deserto era lontano e non tutti ne conoscevano la vita. S'intende perciò quanto fosse nel vero quel buon vecchio della città di Kûfa, e lo racconta Ibn Qoteyba già sopra ricordato, che si meravigliava come mai fosse lecito ai poeti di dire che la terra produce soltanto piante d'assenzio e di basilico, e non si potesse dire che essa fruttifica ancora mele e susine. Ciò che voleva dire che non c'era alcuna ragione plausibile perchè i poeti dovessero descrivere la natura non quale l'avevano dattorno, ma quale l'avevano descritta i poeti d'altri paesi, lontani e diversi. La qual verità cominciò presto a farsi conoscere, e però, cambiati i tempi e cambiati i luoghi, quando la sede del Califfato non fu più alla Mecca, come da principio, ma a Damasco e poi a Bagdad, il fare della poesia degli Arabi antichi fu abbandonato, restandone soltanto qua e là qualche rara e stentata imitazione accademica.

8. Del qual mutamento improvviso e profondo della poesia araba dopo la predicazione di Maometto, anzi di questo suo decadere, non andrem noi ora a ricercar le cagioni. Alcuni vollero attribuirle alla religione novella che sforzavasi di cancellare ogni memoria dei tempi idolatri e pagani; alcuni altri le trovarono nell'avversione che ebbe Maometto per i poeti tutti, stimati da lui gente mentecatta e stolida; alcuni altri vorrebbero anche pensare alla stessa poesia persiana da cui l'araba di questi tempi posteriori avrebbe tolto in prestito il fare artifiziato e retorico. Ma a molti altri le due prime supposizioni non sembrano avere ombra di vero, perchè Maometto e la religione sua esercitarono i loro influssi sopra ben altre cose piuttosto che sulla poesia; e della terza non si ha alcuna prova o indizio storico. Ai più invece, e l'abbiam detto più sopra, parrebbe che si dovesse tenere opinione affatto contraria. O forse più s'accosta al vero chi crede, come crediamo anche noi, che l'improvviso cambiarsi della poesia sia dovuto alle condizioni della vita profondamente cambiate. Alla vita aspra, laboriosa e piena di privazioni del deserto, erasi sostituito il viver molle e tranquillo e comodo delle città, laddove non era campo da esercitarvi nè le fiere e selvagge virtù, nè le vendette e le soperchierie delle nomadi tribù d'un tempo. Altri sentimenti erano sottentrati ai primi; anzi, quelli che li ebbero, o erano restati al deserto, o, se n'erano usciti, non potevano, in terra straniera, esprimerli e spargerli di tal guisa da renderli volgari, anzi da trasfonderli in tutti. E veramente i nuovi poeti arabi non erano tutti di sangue arabo, ma erano anche o Siri, o Egizi, o Maghrebini, o Persiani ancora che poetavano nella lingua dei conquistatori, nè potevano dimenticar la loro natura e il paese in che erano nati, per pensare a un modo che non era il loro. Si pensi ancora che tutto ciò che comunemente si dice arabo, non era tale veramente; poichè se fossero stati tutti Arabi, intendiamo nati in Arabia, laddove era la patria della poesia antica, tutti quelli che conquistarono e tennero quello sterminato impero mussulmano che si stese dal Khorassan alla Spagna, dal Caucaso e dai Pirenei al Sahara, bisognerebbe assegnare all'Arabia, donde sarebbero usciti, tale quantità

di popolo che sarebbe infinita. Ma di cotesto diremo altrove e assai più lungamente.

9. Perciò, abbandonando a sè stessi e alle loro solitudini gli Arabi del deserto con la loro poesia selvaggia, e visto che nell'arringo della nuova entrano anche altre genti che, di fresco convertite a Maometto, ne adoperavano poetando la lingua, potremo chiamar mussulmana questa nuova scuola di poetare, per dire che essa era comune a tutti i popoli fatti mussulmani. Essa è una poesia di natura e di carattere tale che si acconcia e accomoda a molti gusti, anche i più diversi e lontani; ha perciò molto del convenzionale, del retorico e dell'artifiziato, poichè artificio e retorica e fare convenzionale sono vizi che facilmente si attaccano e c'è chi li prendon volentieri credendoli pregi e virtù, mentre un fare così rigidamente peculiare, quale era quello dell'antica poesia araba, non può farsi comune. S'assomiglia perciò alla poesia greca alessandrina, secondo i canoni della quale poetavano orientali e occidentali; e si noti che i Romani, appunto per la natura più universale della poesia alessandrina, imitarono questa a preferenza di quella grande dei più bei tempi di Grecia. Come l'alessandrina, anchè questa poesia mussulmana discende talvolta in basso e bene spesso si accosta alla prosa e talvolta anche la supplisce. Diventa erudita e fa frequenti allusioni a fatti mitologici e a storici, nè direttamente, ma per via di esempi, esprime i sentimenti proprii. Essa appartiene al tempo che gli Abbâssidi ebbero il Califfato, cacciati di seggio gli Ommiadi, intorno alla metà dell'ottavo secolo dell'Era nostra; e noi sappiamo che gli Abbâssidi, grandi protettori delle lettere e delle scienze, vollero che la cultura fosse quanto più si potesse generale, accogliendo alla lor corte dotti e poeti d'ogni nazione. Creavasi allora e si tentava di far andar d'accordo le dottrine più lontane e disparate, ogni pronunciato filosofico s'ascoltava volentieri, e tutti di buon animo seguivano l'andazzo comune, come anche ai tempi alessandrini di tutte le dottrine volevasi fare una sola e gli animi inclinavano a quello che in filosofia dicesi sincretismo.

10. Stabilito così quale fosse la natura, quale fosse l'indole di questa poesia mussulmana, possiamo domandare se veramente può ancora dirsi che la poesia persiana prese le mosse dalla poesia degli Arabi, come da molti si vorrebbe. Pare a noi di poter dire che a quei tempi, dal settecento fino al novecento dell'Era nostra, una comune scuola di poesia era in voga presso i popoli mussulmani, scuola di poesia più piana e volgare, che sarebbe vano attribuire più a questo che a quel popolo sebbene usasse una lingua sola, l'araba, scuola al tutto diversa dall'antica degli Arabi del deserto, sebbene ne prendesse le forme esterne, e specialmente la forma della qasîda, di sopra descritta. Non si può adunque, propriamente, parlar d'imitazione, come non può dirsi che imitavano quei Siri, quei Caldei, quegli Ebrei, che al tempo alessandrino scrivevano greco. Il fare del tempo alessandrino è un fare tutto proprio e particolare, ben lontano dal fare e dallo stile della grande letteratura classica. Dovremo

dir piuttosto che in questa scuola comune mussulmana che aveva suoi adepti dal Khorassan alla Spagna, questo e quell'altro popolo alquanto si differenziò, poichè nessuno veramente può tanto seguire l'andazzo comune, da dimenticare interamente sè stesso.

11. Ma per lasciar di dire in generale di questa poesia dei primi secoli dell'Egira, nella quale l'arabo Mutanabbi riportò la palma, volendoci restringere a quei poeti persiani che le appartennero, dobbiamo prima di tutto confessare che poco assai sappiamo e di essi e delle loro poesie. Pure, dai frammenti che ce ne ha conservati nel suo libro Thaalebi, grammatico e poeta egli pure, potremo farcene una tal quale chiara idea, allo stesso modo che possiam farcela della lirica greca dagli scarsi frammenti venuti fino a noi.

12. E si può dire prima di tutto che questi persiani che poetavano in arabo, erano quasi tutti dignitari di corte e che tutti vivevano in corte. Alti ideali come poteva avere un grande poeta epico che lavora solitario, o un grande lirico, non potevano essi avere e non hanno, tolti alcuni brevi e rari momenti in cui qualche lampo di poesia vera traluce anche in essi. Pare che della poesia avessero un concetto più basso di quello che ne abbiam noi, e però se ne servivano in tutto e ad ogni occasione benchè futile. Raramente toccano la più alta e veemente passione che possa toccare un lirico, quella dell'amore, e raramente hanno accenti di dolore per qualche pubblica o privata sventura. Essi volgono il loro verso a fini molto ovvii e pratici, col loro verso satireggiano volentieri e talvolta hanno parole di scherno laddove starebbero acconciamente parole di dolore; ovvero lodano ed esaltano i potenti da cui sperano favori e grazie. Molte volte si lagnano della fortuna avversa, ma con pacatezza, non con ira, e sembrano allora poeti gnomici che freddamente giudicano delle cose e ne sentenziano. Ma, se talvolta mancano d'ira e se non hanno sempre il motto acre dei cinici, a loro fa anche difetto il vero estro poetico, e però sono bene spesso freddi e prosaici e pare che non conoscano il valore di quell'arma che hanno in pugno, che è il verso.

13. Ora noi, per questi poeti, lasciandone a dietro molti, anche perchè non siam qui nel vero e proprio campo della poesia persiana, teniam conto di quelli soltanto che hanno maggior valore poetico; e primo notiamo Abû Ahmed che visse in corte del principe Sâmânida Ismâil e fu suo segretario. Egli è poeta gnomico, ma la sentenza che gli suona sovente sul labbro, è breve e concisa, acre talvolta. Si ride degli abitanti dell'Irâqa, perchè idioti tutti, si fa beffe degli ufficiali di corte, e tocca anche della sua poesia mordace non solo il fratello, ma anche il proprio padre, crucciandosi di non averlo ancora perduto. Intanto, egli desiderava la morte, come il maggiore d'ogni bene e d'ogni felicità.

14. La satira adunque non risparmiava nessuno a que' tempi, nemmeno le più care e venerate persone della famiglia, e questa corrente montava sempre più, onde un altro poeta, un Abû 't-tayyib del Khorassan,

discendente dall'antica famiglia dei Tâhiridi, satireggiava tutti quelli della casa règnante dei Sâmânidi e mostrava di godere della loro rapida caduta, e perchè Bukhâra era il luogo consueto di loro residenza, contro di Bukhâra egli scagliava le ingiurie più grossolane. In ciò egli era imitato da Abû Ahmed, sopra ricordato, e da altri ancora, fra cui un Abdûni suo contemporaneo. E Murâdi di Bukhara, già presso a morire, componeva l'ultima sua satira lagnandosi della poca liberalità del ministro di corte. E Harrâni, uno dei poeti dei più tardi tempi dei Sâmânidi, guadagnavasi il supplizio estremo per le sue satire violente ch'egli scriveva contro tutti, grandi e piccoli, sollevandosi d'attorno uno sciame di nemici rabbiosi, quantunque egli avesse qualche sua poesia in lode di qualche altro che non potè salvarlo dalla vendetta di quelli. E Dînaveri, pubblico ufficiale nel Khorassan, atrocemente satireggiava un noto personaggio dei suoi tempi, per lamentarsi poi col destino perchè gli aveva dato un figlio scapestrato, e per prepararsi intanto alla morte col suo soffrire, che egli proclamava, con poetica arditezza, la stazione prima nella via della morte. Nè questa poesia rifuggì dall'essere empia e sacrilega talvolta, poichè ci restano di un Afrìqi, che fu medico, astronomo e poeta a Bukhâra, alcuni versi irreligiosi nei quali egli si ride della moglie sua che lo rimproverava di non pregar mai. Al qual rimprovero egli rispondeva col dire che agli altri tutti, più favoriti dalla fortuna, toccava di pregare, non a lui; quanto a lui, egli avrebbe pregato volentieri quando Iddio l'avesse tratto dalla miseria.

15. Ma non vuolsi negare che anche sentimenti nobili e alti potessero allignare nell'animo di questi poeti. Alcuni, anzi, bellamente e nobilmente li vennero manifestando nei loro versi, come fece appunto quell'Abû Giafar, figlio d'un ministro degli Abbâssidi, che alla morte del padre, in una sedizione popolare, fuggì da Bagdad e riparò alla corte dei Sâmânidi a Bukhâra. In un bello squarcio d'una sua elegia, che Thaalebi ci ha conservato, egli piange la sua terra natìa, alla quale costante sospira il suo cuore. Egli la descrive con intenzione d'amore, e giura che se Iddio tanto gli concederà di potervi ritornare, non la lascierà mai per alcun paese straniero; se la lascierà, lo leghi il carnefice e l'abbandoni come preda alla morte. Gli stessi sentimenti aveva Tarîfi di Abîverd verso il suo dolce paese natìo, ed egli era celebre per una sua elegia da lui composta nello stile nobile e grandioso degli Arabi del deserto. Era stato scolare di Huzaymi, che fu poeta insigne a quei tempi e autore di un trattato intorno alle bellezze della poesia. Già a que' tempi adunque, e per questi poeti di transizione, si componeva un trattato d'arte poetica, e Huzaymi n'era il maestro e il legislatore, egli, che piangeva in una mesta elegia la morte del suo principe e in una poesia, che potremmo dir morale e sentenziosa, affermavasi pago e contento della sua scarsissima fortuna e diceva suo asilo, suo servitore e sua nutrice, il suo piccolo campicello. Ma, quanto a pensieri morali e a sentenze, su tutti forse la vince il poeta Yemâmi, anteriore di tempo a

questi ultimi due. Yemâmi si lamenta della vecchia età, come più innanzi vedrem fare a Rûdeghi, primo dei lirici persiani, e più ancora del sentirsi chiamar vecchio dalla gente; ma poi, quasi facendo senno e raccogliendosi in sè, viene acconciamente a parlare del come si deve usare delle ricchezze, fuggendo e l'avarizia e la prodigalità. Non tutti però questi poeti hanno gli stessi sentimenti nobili e savi; ma come il loro verso era volto bene spesso, anzi il più delle volte, alle cose più ovvie e ai fatti giornalieri, così essi incespicano anche sovente nel triviale e il loro linguaggio rasenta il pettegolezzo della gente di piazza.

16. Tali erano adunque e di tal valore questi poeti persiani che precedono il sorgere della vera poesia persiana; alcuni, anzi, ne sono contemporanei. Perchè essi non hanno poetato nella loro lingua materna, ma perchè hanno usato quella dei conquistatori, divenuta lingua universale dei mussulmani a que' tempi, formano una classe che sta da sè, come quei poeti italiani che nell'Italia superiore, intorno al mille e duecento, poetarono in provenzale. Questi usarono il provenzale perchè gli aspri dialetti subalpini e lombardi non erano ancora da tanto da esprimere alti e sottili concetti; e quelli poetarono in arabo, perchè non credevasi allora che la lingua di Persia fosse degna d'essere scritta come quella del Profeta. Ma quei pochi poeti persiani che ebbero l'ardire tuttavia di poetare in persiano, erano contemporanei di questi altri che usarono l'arabo, e con questi vissero alla corte dei Sâmânidi che tutti li raccolse e ospitò. Come poi vedremo nel paragrafo che seguirà, quegli stessi sentimenti e quegli stessi intenti che fin qui siam venuti notando, anche in questi altri si trovano con la stessa indole e nella stessa misura. La differenza adunque che corre tra questi e quelli, soltanto sta nella lingua adoperata; ciò che ancor più ci conferma nell'opinione nostra, non doversi a que' tempi parlare di imitazione poetica più da una parte che dall'altra, ma sì bene di idee e di pensieri comuni, ai quali serviva di forma un solo e unico linguaggio poetico.

17. Tale adunque incomincia la poesia lirica in Persia, e tale si mantiene per due o tre secoli, finchè poi, prevalendo il sentimento d'amore, essa diventa amorosa quasi esclusivamente. Ma poi il linguaggio dell'amore viene assunto come loro proprio dai mistici, i quali, sotto la figura dell'amore sensibile e terreno, sogliono nascondere quella loro dottrina filosofica dell'anima umana che anela di ritornare a Dio e di perdersi in lui. Avviene allora che i veri poeti d'amore e questi mistici si confondono fra loro di tal guisa da non potersi distinguere questi da quelli. Soltanto qualche poesia più ardente, più spigliata e snella nella forma, può dare a divedere che il poeta parla da senno e non per allegoria, che intende un amor vero e non un amore mistico, e di cotesto troveremo qua e là qualche esempio, benchè raro. A noi però solo questo importa di sapere, cioè che il cominciare della poesia amorosa, sia vera, sia mistica, in Persia, con quel suo linguaggio fine e leggiadro, con quelle immagini studiate, con que' suoi pensieri e concetti reconditi, indica con certezza che i poeti per-

siani si sono dilungati omai da quella comune scuola mussulmana che di sopra abbiamo descritta. A questa s'appropria molto bene la qasida, monotona e grave, mentre l'altra si prende la ghazela, snella, spigliata, leggiadra, vera forma di anacreontica persiana, con tutte quelle eleganze che la qasida non conosce. Intanto, la storia della lirica persiana si divide come in due periodi, il primo dei quali va dal nono secolo dell'Era volgare fino a tutto il mille e cento, al tempo di Senâi e di Khâqâni, iniziatori di una nuova maniera. È tutto questo il tempo di quei lirici che ancora compongono secondo la comune scuola mussulmana d'allora. L'altro periodo dal mille e cento discende fino a tutto il mille e cinquecento, nel quale intervallo fiorisce quella poesia lirica che, per il suo linguaggio almeno, vogliamo chiamare lirica d'amore, qualunque ne sia l'intento, palese o nascosto. Ma, appartengano più all'uno che all'altro periodo questi poeti, o seguano più questa che quella scuola, d'una sola qualità, bella e pregevole qualità, tutti hanno egualmente il vanto. La quale si è una libertà grande di pensiero rispetto a tutto ciò che presso altri popoli strettamente ha tenuto avvinte le menti e le coscienze tutte. Poichè, anche credendo in Dio e nutrendo nel cuore sentimento di religione, i poeti persiani hanno saputo togliere ad esaminare tutto ciò che parve loro degno d'esame, la religione stessa e la fede in Dio; e quantunque si siano detti costantemente mussulmani, della religione di Maometto tanto mostrarono di curarsi quanto di una mera forma di credenza e non più, poichè la religione del cuore non è schiava delle forme. In ciò, pertanto, sta la potente protesta e l'ardita ribellione di tutta la Persia al giogo imposto del maomettanesimo; e la tolleranza, la vera tolleranza in cose di religione, lata, ampia, equanime tolleranza, quale è ancora sconosciuta presso di noi, in tanto vantarsi del presente secolo, è uno dei più alti pregi della nazione persiana. Ancora. Se qualcuno leggerà alcun saggio di questi lirici, dei quali nell'appendice a questo capitolo daremo tradotte diverse poesie, potrà meravigliarsi con ragione quando vedrà che intorno al mille dell'Era volgare, quando da noi si tremava per la fine del mondo, creduta prossima, e la più grande ignoranza annebbiava tutto l'Occidente, in Persia si pensava e si scriveva in modo che parrebbe al tutto moderno.

2. Poeti lirici del primo periodo.

18. Credono concordemente i Persiani che inventore del verso e della rima nella loro poesia sia stato il re Behrâm-gôr, della casa dei Sassanidi, che regnò dal 420 al 438 dell'Era volgare. Questo re cavalleresco e gentile, la cui vita divenne presto soggetto gradito di molti romanzi, è noto agli storici occidentali col nome di Varahrân quinto; ma gli occidentali poco sanno della sua vita avventurosa e come egli fosse educato fra gli Arabi, presso i principi di Hîra, e diventasse presto valente in ogni arte leggiadra, e come il regno paterno gli fosse dapprima contrastato e dato poi con

gioia e con festa, quand'egli arditamente, nel cospetto dei grandi e del popolo, si tolse la corona reale posta su di un trono, in mezzo a due leoni ferocissimi. Ora, a questo re, con molte altre cose belle, si attribuisce ancora l'invenzione del verso, narrandosi come egli un giorno, andando a caccia con la sua diletta Dil-ârâm, fatto un colpo maestro, uscisse in una certa espressione: « Io son l'ardimentoso elefante, io sono il leone », che si trovò avere e ritmo e armonia. La leggiadra Dil-ârâm avrebbe risposto con un altro verso di egual misura, e il primo distico persiano così sarebbe stato fatto. Del resto, due scrittori arabi, Masûdi e Ibn Badrûn, vogliono e sostengono che Behrâm compose anche alcune poesie arabe, raccolte poi in un canzoniere, il quale sarebbe stato anche visto in Bukhâra da Aufi, scrittore persiano del secolo decimoterzo. Aufi ci dice ancora che, tra i versi arabi del re cavaliere e poeta, alcuni anche erano in persiano.

19. Ma i Persiani che al loro verso volevano dare origine tanto illustre, non si appagarono ancora, e alcuni vollero trovare il più antico monumento poetico della lor lingua in due versi stati trovati sulla facciata di Qasr i Shirin al tempo di Azid ud-devleh della casa dei Bûidi. I versi suonano augurio e lode al principe che elevò il sontuoso edificio; ma perchè hanno un metro arabo, quello stesso che poi divenne il metro dell'epopea, è molto difficile che essi veramente appartengano a quell'età antica cui si vorrebbero riferire, se già ai tempi di Azid ud-devleh dovevano essere antichi, il quale regnò dal 357 al 373 d. E. (967-983 d. C.). Pare tuttavia che i Persiani volessero assolutamente di origine reale il loro verso, poichè a questi due racconti ne hanno aggiunto un terzo, secondo il quale il primo verso persiano sarebbe stato composto, senza avvedersene, da un figliuoletto di Yaqûb, primo principe Saffâride. Il fanciullo, presenti i cortigiani, stava un giorno giocando alle noci, allorquando, nel vedere che la noce da lui scagliata s'accostava all'orlo della fossetta, laddove doveva cadere, nella sua gioia infantile gridò: « Rotolando, rotolando ella va del buco all'orlo! ». Le quali parole dai cortigiani compiacenti furono trovate avere un certo ritmo, e giudicate perciò, come da intendenti di poesia, il primo esempio che s'udisse allora di verso persiano.

20. Devlet-shâh, scrittore persiano, morto nel 900 d. E. (1494 d. C.), racconta i tre fatti, or ora riferiti, nella sua storia dei poeti. Ricorda le fonti dalle quali gliene è venuta notizia, ma fa le mostre di credervi assai poco, e assai poco, veramente, ci crediamo anche noi. Ovvero, anche ritenendo per vero, se non il verso improvvisato da Behrâm, almeno l'iscrizione in versi scoperta al tempo del principe Bûide e il ritmo del fanciullo di Yaqûb giocante alle noci, molto stentiamo a credere che appunto questi principî avesse la poesia persiana. Simili racconti hanno per noi quello stesso valore che ha la tradizione indiana, secondo la quale, come leggesi nel Râmâyana, il primo distico indiano sarebbesi trovato nelle parole lamentose che un aghirone, a cui un cacciatore aveva ucciso la compagna, aveva dette un giorno nel cospetto del sapiente Vâlmiki. Però, mettendo

da parte tutto questo, è miglior consiglio lasciar non sciolta, perchè forse non si potrà sciogliere mai, la questione delle origini di questa poesia, che, come quelle di tutte le altre, si perdono nelle tenebre dei tempi. Poi quando cominciamo a trovar versi di poeti persiani della cui autenticità nessuno può dubitare, e ciò intorno al novecento dell'Era nostra, la poesia persiana è già entrata e mostrasi provetta in quella scuola speciale di poesia che nel paragrafo precedente abbiam detto essere di tutti i Mussulmani del tempo. Con la qual maniera di poetare, tutta propria e particolare, hanno ben poco, anzi nulla da fare i versi sparsi e incerti di Behrâm e degli altri che di sopra abbiamo ricordati.

21. Ma, se vogliam cominciare a vedere chi sono questi veri poeti persiani, ci è necessario metter prima da parte tale che da sè stesso si arroga di esserne il primo, almeno in ordine di tempo. Costui è certo Abbâs della città di Merv, il quale, nel 193 d. E. (808 d. C.), allorquando il Califfo Mamûn degli Abbâssidi entrò in Merv con gran pompa, ne celebrò le lodi con una qasîda composta da lui in persiano. Nella quale egli stesso dice d'essere stato il primo a poetare in persiano, perchè prima di lui la lingua di Persia non era stata ancora da tanto:

> In questa foggia poesia non disse
> Alcun prima di me, chè lungi assai
> Era da tanto il persico idïoma.

Così egli dice e soggiunge che dalle lodi ch'egli fa del Califfo, spera che la sua lingua natia acquisterà bellezza e lustro; e il Califfo graziosamente gli fece un presente di mille denari. Ma l'unico squarcio che noi possediamo della qasîda, ha fatto conoscere che essa non può essere genuina, e il Biberstein Kazimirski vi notò per il primo abbondanza soverchia di sinonimi, soverchie parole arabe, alcune espressioni sospette, come quella *in questa foggia*, e l'uso di una parola araba nel senso di maestà come titolo che si dà ai principi, quando essa, fino al quinto secolo dell'Egira, voleva dire residenza reale. Il senso di maestà le venne assai più tardi. Anche quel dire con insistenza d'essere stato il primo poeta persiano, è testimonianza sospetta assai. Alle quali ragioni del Kazimirski possiamo aggiunger noi che, affermandosi dagli scrittori persiani che dopo questo Abbâs di Merv nessuno poetò in persiano fino al tempo dei Tâhiridi e dei Saffâridi, il silenzio troppo lungo indica che in tutto quel tempo poetavasi in arabo e in quei modi e per quelle vie che di sopra abbiam fatto notare.

22. Venendo adunque a questi Tâhiridi e Saffâridi ai quali accennano già gli elogiatori di Abbâs di Merv, tosto troviamo una folla di nomi, ma nulla più che nomi, o poco meno di nulla. Di tanti poeti di cui gli scrittori orientali fanno gran lodi, o non è rimasto nulla, ovvero è venuto fino a noi soltanto qualche distico o qualche squarcio breve di poesia, di cui talvolta non si può conoscere quale veramente sia il valore e il significato. Questi poeti sembrano ombre di morti, dice il Darmesteter assai giusta-

mente, che, uscite per un istante dal sepolcro, fanno intendere alcune poche parole e poi ritornano nel loro silenzio eterno. Altri vorrebbe udir di più, ma la voce è morta per sempre. Eppure, da quel poco che ci è ancora concesso d'intendere, si capisce che quella è voce potente e che quel verso che tosto s'interrompe, è pure grido d'un'anima forte, espressione di pensiero grande e libero. Che se soltanto questo poco ci è dato di sentire e d'intendere, il merito n'è tutto di Ermanno Ethè, al quale va data lode d'averne saputo e potuto trovare e raccogliere i versi sparsi e ancora superstiti quasi per miracolo.

23. E primo viene innanzi Hanzalah di Bâdaghîs, piccola città nel cantone di Merv-rûd e di Herât, poeta dei Tâhiridi prima, poi di Yaqûb, primo dei Saffâridi, presso il quale egli salì in onore grande. Nulla sappiam della sua vita, e delle sue poesie abbiamo due frammenti soltanto; uno è di soggetto amoroso, l'altro tocca lo stato di chi sta a' servigi dei principi, stato di buona fortuna e di pericoli. Gli scrittori orientali fanno di lui lodi grandissime e dicon rare le sue poesie, ma più illustri del sole, mentre altri gli dà il vanto di aver usato per primo la rima.

24. Ma perchè i Tâhiridi, rozzi e incolti, ponevano poco amore alla poesia, dei loro poeti non si ricorda che cotesto Hanzalah che pur dovette passare ai Saffâridi. Anche tra i poeti dei Saffâridi non possiam noi ricordar che due soli, Fîrûz Mashriqi e Abû Salîk di Gurgân. E del primo, che visse al tempo del principe Amr, che regnò dal 265 al 287 d. E. (878-900 d. C.), non ci resta che un povero squarcio di due distici, inetti nel pensiero e nella espressione, ben lontani dal giustificare le lodi altissime che di lui fanno gli orientali. Dicevano l'estro suo più limpido del giorno e le sue poesie più dolci di un bacio rapito; ma, per dir ciò, dovevano essi conoscere di lui quello che non conosciamo noi, quantunque a queste lodi orientali molto si debba togliere per amor del vero. Di Abû Salîk, vissuto pure ai tempi di Amr, nulla sappiamo, fuor ch'egli ebbe chiara rinomanza a' suoi tempi; ma dai pochi distici che abbiamo di lui, s'intende come egli fosse poeta artifiziato che ama e cerca i concetti e le espressioni soverchiamente studiate e ricercate.

25. Tanto sono scarse le notizie di questa prima poesia persiana, che pochi nomi di poeti, come si vede, possiam noi recare innanzi, pochi esempi del lor modo di poetare e notizie scarsissime intorno alla loro vita. Ma del tempo dei Sâmânidi i nomi sono in numero maggiore e le notizie abbondano di più. Tra i poeti loro vuolsi ricordare per primo un Abû Shukûr che fu uomo illustre in Balkh sua patria, predecessore in poesia di Shahîd e di Rûdeghi, sebbene l'eccellenza sua nell'arringo poetico male ci sia attestata da un inettissimo frammento in due distici, nel quale egli si lagna del mal d'amore e della fierezza della sua bella, e da pochi altri suoi versi sparsi per i dizionari persiani. Ricordasi tuttavia di lui una Cobla in distici rimati, ora perduta, e composta intorno al 330 d. E. (941 d. C.).

26. Ma quel Shahîd che or ora abbiamo ricordato, è forse il primo poeta persiano di cui si debba riconoscere il valore incontestabile. Egli era della città di Balkh, e fu detto di lui che l'ingegno suo era atto a tutte le forme poetiche. Rûdeghi stesso lo ebbe in grandissimo onore e ne pianse la morte in alcuni teneri versi, nei quali affermò che, mancandogli l'amico, eragli anche mancata parte grandissima del suo ingegno. E questa lode confermano i pochi versi che abbiamo di lui, per i quali si fa a noi conoscere una mente eletta e robusta che va considerando le cose del mondo e ne giudica con la serenità di un filosofo, col linguaggio serio e misurato di un elegiaco greco. Egli, nel mondo, non vede che la sventura e la vanità assoluta delle cose, e la terribile idea gli suggerisce immagini fosche e lugubri, come quella dell'upupa che, postasi al luogo del domestico gallo fra le case rovinate di Tûs, risponde a chi l'interroga, che al mondo non c'è che vanità. Loda la sapienza ch'egli dice unica perla, ed esalta la virtù, ma poi si sconforta notando che sapienza e ricchezza non vanno mai congiunte e che il sapiente vive per lo più tapino e gramo. Soltanto, e come di lontano, sembra lo consoli il pensier della morte; ma il tristo e desolato pensiero gli si aggeggia nella mente in modo strano e gli riesce nella considerazione che su in cielo, se v'è qualcuno che compone bende reali, v'è anche chi appresta lenzuoli funebri agli uomini, fatti eguali tutti nel cospetto della sepoltura. Due soli distici parlano d'amore, ma per lagnarsene giusta la moda di ogni poeta del tempo, sebbene con immagine nuova e tratta dalla natura.

27. Passiamo sotto silenzio tre o quattro poeti, ai quali le lodi dei contemporanei darebbero gran fama, mentre i pochi versi venuti a stento fino a noi ne tolgono molta parte, e, tacendo anche di Ginneydi, del quale abbiamo uno squarcio di canto bacchico abbastanza spigliato, veniamo ad Abû Alì, figlio di un medico e fornaio di Nishâpûr. E ci fermiam volentieri a costui non perchè egli abbia vero merito di poeta, ma perchè le sue poesie sono satiriche e come tali rivolte contro il padre suo che, pure essendo fornaio, voleva farla da medico e da poeta. Di ciò appunto lo morde con la sua satira il degno figlio, ma i versi dell'uno e dell'altro sono goffi e inetti, tanto più goffi e inetti quelli del padre chè voleva imitare i poeti d'amore. Ma, qualunque siane il merito, essi procedono da quella inclinazione, vivissima in que' tempi, al satireggiare.

28 D'alcuni altri poeti inetti e oscuri, se pur son tali soltanto per l'ingiuria del tempo, passiam sotto silenzio i nomi, ricordando soltanto un Mamari di Gurgân, rivale del gran Rûdeghi, che sfidato a far come Rûdeghi dal principe, arditamente gli rispose, poeta animoso, che poco si curava delle cose di quaggiù, mentre gli uomini son meta alle frecce della sventura. Accanto a lui sta Ravnaqi di Bukhâra poeta degli ultimi tempi dei Sâmânidi, non per arditezza di pensiero, ma per arditezza d'immagini e forza d'espressione, se pur tanto si può dir con certezza per un brano d'una sua qasida in lode del principe.

29. Ma di Deqìqi di cui vorremmo dir più lungamente, non conosciamo con certezza la patria, poichè alcuni lo dicono di Bukhâra, altri di Tûs e altri di Samarcanda, e anche, quanto alla vita sua, abbiam poche notizie. Fu poeta lirico e detto appunto Deqìqi per la fina eleganza delle sue poesie, ma tentò anche l'epica, poichè dal principe Nûh figlio di Mansûr, Sâmânide, ebbe la commissione di verseggiare tutto quanto il Libro dei Re. Già egli era giunto a un migliaio di distici, quando un vezzoso e riottoso paggio turco che gli era carissimo, una notte l'uccise di pugnale. Pare che egli fosse di natura inferma e malaticcia, e all'una e all'altra circostanza accenna Firdusi nel principio del Libro dei Re:

Ma di natura
Egra fu sempre l'età sua più bella;
Sempre ei lottò col mal. Venne improvvisa
Su lui la morte e funeral corona
Gli posò su la fronte. Ei, per qual male,
L'alma dolce spirò, nè, fin ch'ei visse,
Ebbe quel core alcun conforto o gaudio
Un giorno mai del viver suo. Cadea
La sua fortuna, ed ei moria trafitto
Dalla man d'uno schiavo.

Quei mille distici che narravano del re Gushtâsp, non sono andati perduti, perchè Firdusi, ammonito da un sogno, come egli racconta, diede loro onorevole posto nel suo poema. Come lirico, invece, egli ha un dire e un fare tutto proprio e nuovo, e le immagini artificiose e ricercate giustificano il soprannome di sottile che gli hanno dato i contemporanei. Una sua descrizione della primavera spiega una pompa di colorito insolito, le immagini vi si succedono alle immagini, oscure talvolta a intendere per il senso recondito che hanno. Sul finire, egli dice d'aver scelto nel mondo quattro cose per sè, tra le lecite e le illecite, cioè un labbro dal color del rubino e un gemere di liuto, un vino di color sanguigno e la fede di Zoroastro. Donde parrebbe ch'egli fosse non mussulmano, ma zoroastriano, di che gli ortodossi e fanatici coetanei menavano grande scalpore, laddove altri negavano tutto ciò e lo difendevano con ardore. Ma, lasciando questo punto, le altre tre cose scelte da Deqìqi sono anche il principal tema dei versi suoi. Dell'amore egli parla come tutti i poeti d'amore di questa e di qualunque altra scuola, descrivendo i tormenti e le pene del cuore e lagnandosi della fierezza della bella. Del vino egli parla con desiderio vivo e ardente, e il desiderio è acceso in lui dalla gaiezza della primavera che invita ai sollazzi, tanto più che la bella sua, il bello idolo suo, gli verrà a porgere il bicchiere. Ma questa natura di Deqìqi era natura irrequieta, forse per la inferma salute a cui ne' suoi versi accenna Firdusi; e però egli dice di non potere star fermo in nessun luogo, poichè, restando, gli sembra d'imputridire come acqua che stagna inerte. Altri intanto gli va gridando che si rassegni e porti pazienza, poichè Iddio gli concederà la pazienza, almeno nell'altra vita; perchè egli allora con amarezza ribatte che dunque, per aver la virtù della pazienza, è necessario soffrire in terra per tutta la vita presente.

30. Fiero spirito sembra essere stato l'Emiro Aghâci di Bukhâra che fu carissimo ai Sâmânidi, uomo di penna e di spada, abile in definire

questioni di retorica e di stilistica e in governar provincie, poichè pare che egli sia stato al governo della terra di Bayân. Pochi frammenti rimangono di lui, incerti però a che veramente si riferiscano, se ne togli soltanto due, uno dei quali, con immagine nuova, descrive il cader turbinoso della neve, simile ad esercito di timide colombe fuggenti dinanzi al falco, mentre l'altro tocca fieramente dei meriti del poeta. Pare che qualche impertinente gli abbia rimproverato un bel giorno la sua molle educazione, perchè egli sfida l'indiscreto alla prova del cavalcare, del poetare, del tirar d'arco, del cacciare, del bere, del suonare e del giuocare agli scacchi; e tutto ciò egli dice con impeto e ardore, e pare di udire Archiloco allorquando altamente gridava i suoi meriti di guerriero.

31. Poeta più tranquillo e sereno è stato Umârah di Merv, astronomo e uomo di lettere, vissuto in corte degli ultimi Sâmânidi e dei primi Ghasnevidi, avuto in grandissimo conto dagli altri poeti e più di tutti da Anvari che fu del tempo dei Selgiûqidi. Anche il celebre filosofo Abû Saìd, che più innanzi troveremo fra i poeti mistici, ne onorò la memoria in modo affatto straordinario. Perchè raccontasi che un giorno, sedendo il filosofo in mezzo ai suoi discepoli, un tale recitasse d'improvviso quei versi:

Per entro i versi miei
Nascosto esser vorrei,
Per ch' io le labbra tue,
Bella, baciar potessi
Come tu gli leggessi.

Il filosofo allora domandò di chi essi fossero, e udito ch'erano di Umârah, Levatevi, disse ai discepoli, e visitiamo la sua tomba! —; e co' suoi discepoli la visitò. Certamente Abû Saìd ai versi di Umârah dava un significato allegorico e mistico che non avevano, egli, che fu l'iniziatore della dottrina mistica in Persia. Ma, anche senza di ciò, Umârah, dai distici che ne restano, mostrasi poeta sentenzioso, uomo di mente alta, gravida di pensieri e di consigli. Una sua descrizione dell'inverno, argomento d'obbligo, con quella della primavera, per questi antichi scrittori di qasîde, lo farebbe conoscere anche come poeta non poco artifiziato, e certa sua immagine per dire in che modo la bella sua beve del vino, lo accuserebbe di pessimo gusto, se queste immagini non fossero comuni a tutti i poeti di quel tempo. Ma l'argomento del vino pare essere stato argomento prediletto da Umârah, il quale, veramente, non ne fa le lodi come fanno gli altri, ma si trattiene volentieri a descriverne il vivo e allegro colore, i riflessi di un bello e terso bicchiere di cristallo, pieno di vino e posto in mano alla sua bella. A questa immagine egli ritorna sovente. Fu anche poeta elegiaco, e nelle canzoni in lode di principi, come quella per Mahmûd di Ghasua, ebbe i pregi e i difetti degli altri tutti.

32. Ricordiamo il malinconico Ghilâni, quantunque de' suoi versi non resti che un frammento breve, ma quel frammento è il sospiro d'un'anima nobile e sensitiva che, raccolta in sè, piange i bei giorni della perduta gioventù, quando egli era rallegrato alla campagna da canzoni e da bic-

chieri di vino, mesciuti a lui da leggiadre fanciulle. Al tenero ricordo segue un lamento che si termina in un verso melanconico:

Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

Di lui noi vorremmo saper di più, ma nessuna notizia della sua vita ci è pervenuta. Forse egli fu infelice e sventurato; però la forza del doloroso sentimento, tutta raccolta e addensata in quell'ultimo verso, s'è trasmessa e ha migrato lontano, onde il verso fu poi ripetuto da due altri infelici, Khusravâni e Firdusi, ai quali la vecchiaia aveva tolto le speranze d'un tempo.

33. Ma Khusravâni, della cui vita nulla sappiamo, non sembra poeta delicato e gentile come il suo malinconico antecessore. Egli parla d'amore, ma ruvidamente e aspramente e con immagini grosse; alto concetto ha della virtù, ma la sua virtù è rigida e dura; piange la bella giovinezza di cui si ricorda ripetendo il verso di Ghilâni:

Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

e, dopo essersi fatto beffe dei vecchi che tingonsi capelli e barba, muore sereno e imperterrito satireggiando dal suo letto di morte, in una quartina, il medico, il prete, l'astrologo e lo stregone che omai nulla posson fare per salvarlo anche coi loro empiastri, preghiere, oroscopi e talismani.

34. Della vita di tutti questi poeti non abbiam saputo nè potuto determinar con certezza il tempo, perchè mancano le notizie. Stanno tutti fra il decimo e l'undecimo secolo dell'Era nostra, e alcuni precedono di poco il primo e vero grande poeta del tempo che è Rûdeghi, e altri gli sono contemporanei, e altri ancora gli sono posteriori, quantunque di poco, come Umârah di sopra ricordato. Però noi li abbiam posti tutti insieme, come in una schiera a parte, anche perchè, come siano noti, possano meglio far conoscere in mezzo a quali ingegni Rûdeghi è sorto, al quale una concorde testimonianza attribuisce la gloria d'avere iniziato in Persia non solo la poesia lirica, ma ancora l'epica e la didascalica.

35. Alla qual lode tuttavia, quantunque concorde e unanime, crediamo che qualche parte si possa togliere, e deve aver ragione l'Ethè allorquando osserva che Rûdeghi si regge sulle spalle dei predecessori. Ciò vuol dire che egli ridusse ad alto grado di perfezione quei generi poetici, non già che li inventò, come si vorrebbe; e quanto all'epica sappiasi che non v'è poesia che tanto ritragga del fare popolare quanto essa ne ritrae, lasciando al poeta molto minor campo di quel che si possa credere. L'epopea persiana poi viveva già, prima assai di Rûdeghi, nei racconti del popolo e nei romanzi del tempo dei Sassanidi e già aveva il suo fare, forte, energico, anche se non ancora molto adorno e descrittivo. Che se i mille distici di Deqìqi che Firdusi inserì nel suo Libro dei Re, sono di Deqìqi veramente, essi mostrano che ben poco essi differiscono, nella maniera, dal poetare di Firdusi. Ancora, la poesia morale e gnomica persiana ha origini, come vedremo, ben più lontane e remote, trovandosene i primi germi al

tempo dei Sassanidi; e della lirica tanto abbiam detto fino ad ora per rintracciarne le origini, che nulla possiamo aggiungere ora per mostrare che esse si ritrovano collocate assai prima di questo tempo di Rûdeghi. Al quale, veramente, spetta non la gloria d'inventore, come abbiam detto, ma quella bensì di tale che ridusse a perfezione certi generi poetici, siccome sempre avviene di un ingegno grande che si leva nei primordi di qualche civiltà o di qualche letteratura.

36. Rûdeghi, pertanto, nacque nel villaggio di Rûdag, dal quale gli è venuto il nome, presso Samarcanda, o, secondo altri, presso Bukhâra, e nacque cieco, forse intorno al 267 d. E. (880 d. C.). Della sua fanciullezza si raccontano meraviglie, cioè come già all'età di otto anni sapesse a memoria tutto il Corano, e cominciasse a far versi, essendo ancor fanciullo. Aveva voce soave e cantava accompagnandosi col liuto, onde vogliono alcuni che il nome suo di Rûdeghi gli sia venuto piuttosto dal vocabolo *rûdeh* che in persiano significa corda di strumento musicale. Fattosi celebre per il verseggiare e il cantare, fu ricevuto in corte a grande onore dal principe Sâmânide Nasr figlio di Ahmed, signore del Khorassan e della Transoxiana, magnifico protettore dei belli ingegni, e ne divenne commensale. Il principe rimunerava le canzoni di Rûdeghi con ricchissimi doni, ond'egli ben presto si fece ricco e potente, a tale che si disse poi che avesse duecento tra paggi e famigliari e quattrocento cammelli per trasportar le sue suppellettili. Ma con la morte di Nasr, avvenuta per mal sottile nel 331 d. E. (942 d. C.), cessarono per il poeta i tempi più belli, come egli dice in una sua tarda poesia nella quale piange i mali della vecchia età a cui era giunto. Pare che morisse nel 343 d. E. (954 d. C.), come attestano alcuni, e non nel 330 d. E. (941 d. C.), come altri anche vorrebbe.

37. Ai Sâmânidi, poichè ai loro predecessori Tâhiridi e Saffâridi assai meno stavano a cuore le lettere e la coltura generale, appartiene la gloria d'aver dato l'impulso più potente alla poesia persiana, e l'avere ospitato e onorato questo poeta, non poco aggiunge alla loro gloria. Rûdeghi, che ebbe dagli scrittori persiani, contemporanei e posteriori, le lodi più alte, come li esaltò, Nasr più di tutti, nelle sue canzoni, così adeguatamente corrispose all'aspettazione grande che avevano di lui. Perchè, per comando appunto di Nasr, egli ridusse in versi da una prosa persiana il libro di Kalila e Dimna che re Chosroe dei Sassanidi aveva fatto venir dall'India, onde Firdusi dice di lui:

Quest'uom facondo — E infilò queste perle, in fine allora
Versificò le disperse parole — Chiuse e compatte.

Ma questa versione del celebre libro indiano andò perduta, e andò perduta anche parte grandissima dei suoi versi lirici, i quali, come furono raccolti, e fu quello il primo canzoniere di poeta che si raccogliesse in Persia, giungevano al numero di un milione e trecentomila.

38. Non è tuttavia gran danno, così crediamo, se tanta copia di versi è andata perduta, perchè, se vero è il numero che se ne dice, ogni misura è superata, e un ingegno poetico, per quanto grande, non può sempre mostrarsi tale in prova così lunga e faticosa. Ma per giudicar di Rûdeghi basta ciò che è rimasto di lui, almeno per sentire che un alito di poesia vera spira dai versi suoi, quasi tutti commendevoli nel vigor della espressione, nella freschezza delle immagini, nella chiarezza perspicace delle idee. Ai quali pregi egli congiunge alcun difetto dei tempi, cioè quel costringere tutto un suo complesso e gagliardo pensiero poetico ad inquadrarsi nello stampo rigido e vieto della qasida, per cominciare con la solita descrizione della primavera o dell'autunno o dell'inverno e seguitare coi lamenti e i lai amorosi e finire con le lodi del principe, da cui qualche dono magnifico, alla fine, dovrà pur venire. Nè sempre egli può e sa sostenersi a quell'altezza a cui sovente arriva co' suoi rapidi voli, ma talvolta anche ne precipita, e ne precipita sconciamente, quantunque poi sappia levarsi subito in piedi. Ricorderemo perciò la goffa immagine da lui pensata per notare quanto fosse grande il valore dei guerrieri del principe. I buoni soldati sono detti da lui eccellenti sartori, perchè con l'asta misurano ai nemici in guerra la persona e la fanno a pezzi con la spada e la ricuciscono coi dardi. Tali sciocchezze così si possono udire anche da un uomo di alto ingegno allorquando l'andazzo dei tempi, anche per un istante, gli dà le vertigini e gli fa chiuder gli occhi della mente.

39. Il Darmesteter, nel classificare le poesie di Rûdeghi, le ordina in poesie di corte, in poesie d'amore, in poesie di disinganni, e giustamente. Le prime, e già si è detto, seguono l'andazzo comune, prodigando le lodi più eccessive ed esagerate al principe protettore, per il quale non v'ha al mondo cosa, per quanto difficile e impossibile, che egli non sappia fare. Ma se Rûdeghi trovasi sulla via con altri a camminare, agli altri tutti egli di gran lunga sovrasta, e le sue lodi, quantunque prodigate senza misura, sono quasi sempre dignitose. Il nobile poeta, nel sentimento suo di poeta e più ancora di uomo di mente eletta, dispensa le lodi sue non come colui che sta genuflesso a incensare, ma come un grande che seduto in trono, dispensa attorno premi e doni. Onde non chi le dà, ma chi le riceve resta onorato, come colui che tocca rimunerazione dovuta ai meriti suoi. Con questo Rûdeghi mostrasi compreso dell'alto argomento suo, e nel trattarlo assume linguaggio solenne, pomposo, adorno di immagini magnifiche che risplendon forte e da lontano, salvo ne' rari casi in cui egli precipita, come in quello ricordato di sopra. Qualche descrizione poi, come quella consueta della primavera, mostra lavoro fine ed elegante, e le immagini che v'entrano nel comporla, sono tali e spiegano tale vivezza e armonia di colori da far meravigliare come mai chi nacque cieco potè veder tanto con gli occhi della mente. Ma forse la cecità sua era come la creduta cecità di Omero (e pensano alcuni che Rûdeghi, veramente, non fosse cieco), ovvero egli ebbe la virtù di quel pittore tanto

celebrato dagli Antichi, che, pure essendo cieco dalla nascita, dipinse cose meravigliose.

40. Con questo però, ebbe Rûdeghi sempre una visione serena della vita. Nelle sue poesie d'amore egli si lagna sovente, e alla maniera degli altri, della fierezza e della crudeltà dell'amica sua, racconta le sue pene, enumera le notti insonni e descrive le angoscie della lontananza. Ma cotesto era il linguaggio comune e di moda e come sentimento vero del poeta non ha valore grande. Il sentimento vero sbuca qua e là improvviso e baldo, quasi all'insaputa del poeta stesso, in certi momenti nei quali la memoria di ciò ch'egli fa o fece in gioventù, lo trae a dire e troppe e chiare cose. Allora egli si lascia andare e pensa volentieri a' suoi colloqui intimi, alle notti passate con allegre fanciulle, cantando e bevendo, nel tempo ch'egli era detto il maggior poeta del Khorassan. In quel tempo egli si sentiva bello e aitante della persona, e, nel tripudio della memoria risorta e ravvivata, chiede vino che gli straripi dal labbro e che esca come fuor dalle guance inducendovi un colore vivo, e giura intanto che la faccenda de' baci gli è come bere acqua salata, chè, chi più ne beve, più ancora ne berrebbe.

41. Ma poi, anche per il felice e festeggiato poeta, venne il tempo dei disinganni, e perchè una certa volta pare che fosse preso d'un amor vero, amore infelice, perchè non corrisposto, egli nel suo dolore si pensò di morire e nella morte sperò che la sua bella, udendo il tristo caso, almeno sentisse pietà di lui e si pentisse della sua crudeltà. Sopravvenne la vecchiaia e le belle fuggirono, e il poeta cercò di consolarsi, ma fu sforzo vano, col vantar le sue avventure d'un giorno e col mostrarsi rassegnato al bastone e alla bisaccia, arnesi omai necessari per lui. E fu sforzo vano, perchè il desiderio era incolume e l'anima non si piegava ancora, e quando Khusravàni gli lanciava contro il noto epigramma che scherniva chi si tinge i capelli, egli rispondeva che il bruno era segno di lutto per sventura che sopravvenga; perciò egli prendeva il lutto nella sventura della tarda età. Così Rûdeghi, con una piacevolezza alquanto insipida, voleva ingannar gli altri e sè stesso.

42. Da Rûdeghi a Kisâyi è un intervallo di quasi cinquant'anni, e in Kisâyi la poesia non ha più quel vigore nativo che aveva in quello. Kisâyi ha qualche pensiero delicato e profondo, ma quello è pensiero fuggevole, che presto và e si perde, mentre in lui prevalgono le idee fosche e cupe, proprie di animo rattristato e non tranquillo. Perchè egli, nato a Merv nel 341 d. E. (952 d. C.), pare che abbia avuto vita poco lieta, come si vede da certi suoi versi detti poco prima di morire; lottò con la povertà e finì col darsi alla vita religiosa, morendo tuttavia assai poco rassegnato nel 392 d. E. (1001 d. C.), nell'età ancor buona di cinquant'anni. Dicono che si chiamasse Kisâyi, cioè quel dal mantello, perchè andava attorno col mantello tirato sul volto, o perchè, secondo altri, negli ultimi anni suoi si coprì, secondo la metafora orientale, del manto dell'ascetismo.

43 Ma que' pensieri suoi, o delicati o foschi e cupi, si trovano in quei versi di lui che sembrano non essere stati fatti perchè il poeta avesse voluto farli, ma che gli siano sgorgati limpidi e spontanei dall'animo in un momento felice. E questi fanno conoscere meglio chi fosse veramente Kisâyi come uomo e come poeta. Le altre poesie, dettate a lui, forse, dall'occasione e più anche dal bisogno, sono quasi tutte, in parte o in tutto, goffe e inette. Anche certe poesie amorose, architettate secondo la scuola poetica, sono artifiziate e insipide e recano certe immagini da far spiritare, come quella secondo cui i neri capelli della bella, attorno al suo volto bianchissimo, sono come le nere scritture d'un libro che ha bianchissimi i fogli:

Il tuo volto e il tuo crin veracemente
Son quale un bel volume;
Forse che altro non è che nero e bianco
Un libro veramente?

Veggansi ancora le sue canzoni in lode di principi, come quella per Mahmûd di Ghasna, e si troverà che il povero poeta non era nato per adular potenti, o s'era nato per cotesto, male sapeva usar l'arte. Ciò forse procedeva da certa rigidezza della sua natura che si fa conoscere nelle altre poesie quali diremo più intime e più vere.

44 Tra le quali una ve n'ha che compensa tutte le altre con la freschezza della immagine e la nitida espressione. Un pensiero di gioventù, un desiderio, un momento d'amore e di gioia, in un bel mattino di primavera, hanno fatto dire leggiadramente al poeta:

Un canto dice l'augellin canoro,
Come all'amante che all'amica sua [cara,
Manda un richiamo. E che mai dice? O
All'alba, dice, stringi del tuo bello
La destra e nel giardin fuggi con ello.

Il loto azzurro, fiorente alla superficie delle acque, la rosa, il vino, gli apprestano immagini gioconde e felici, e pare che l'amore, e più la bella giovinezza, fossero i pensieri più cari e più costanti del cuor suo, e la vita spensierata e gaia l'intento suo più forte. Dicono che egli, al termine degli anni, si diede alla vita religiosa, e forse al primo tempo del suo convertirsi sono dovuti, tra gli altri, certi suoi versi in lode di Alì; ma il peccatore si è convertito perchè non poteva più peccare, e intanto, nel rispondere a Khusravâni che gli rimproverava il tingersi dei capelli, egli diceva:

L'intento mio non è perch'io ritorni
Giovane ancor, ma temo che si cerchi
In me il senno de' vecchi e non si trovi.

Così gli spiriti anticlì di quando in quando tornavano a risorgere nell'animo non ancor domo. Alfine, giunge la morte, e Kisâyi, in un ultimo suo canto, dove sono accumulati tutti i pensieri suoi più tetri e cupi, piange la perduta giovinezza e i bei sogni che già l'hanno rallegrata, coi quali, con troppo duro contrasto, egli va confrontando l'infelicità e la

miseria presente. È questa indubbiamente la sua poesia più bella, alla cui tristezza mette il colmo l'epifonema, pieno di amaro sarcasmo:

Andammo,
E fola da ragazzi è l'esser nostro.

Un ultimo pensiero, rincantucciato nell'ultimo verso e timidamente espresso, accenna a Dio, ma pare messo là soltanto per acquetar la coscienza del poeta, dopo tanto gridare contro il destino.

45. Viene ora nell'ordine dei poeti l'ultimo dei Sâmânidi, il giovane Muntasir, figlio di Nûh e succeduto nel diritto del regno a due suoi fratelli maggiori. Successe nei diritti, non nel regno veramente, perchè la potenza della sua casa era all'agonia e Mahmûd di Ghasna minacciava da vicino. Però egli dovette andare errando qua e là per tutta la sua vita, ora libero, ora prigioniero, sempre in sospetto di vicina sventura o di tradimento, ora vincitore, ora vinto, finchè da alcuni arabi delle soldatesche di Mahmûd fu ucciso a tradimento là appunto dov'egli erasi rifugiato quando l'ebbero abbandonato tutti i suoi. Dicono che Mahmûd, opera tardiva di pentimento, ne pianse la morte e ne fece vendetta con la condanna dei traditori. Ciò accadde nel 395 d. E. (1004 d. C.). Di Muntasir, intanto, che fu poeta, per la qual qualità e per le avventure della vita travagliosa e per la giovane età e per la morte crudele egli si assomiglia tanto a Corradino di Svevia, ci restano ancora alcuni versi. I suoi compagni di esilio e di sventura, forse in un giorno che la fortuna per poco gli parve sorridere, gli domandarono perchè egli mai, come gli altri principi, non mettesse corte magnifica e pomposa. Egli allora mestamente rispose (o forse egli vide uno scherno nella domanda de' suoi) che male s'accordano canti e suoni di cantori con grida di guerrieri in battaglia, cene in giardini di rose e sobbalzar di destrieri, e che tempo era quello di spume di sangue sovra le maglie, d'archi e di frecce e di palafreni. La domanda dei cortigiani crucciosi e la risposta fiera e melanconica del principe sono il soggetto d'una sua breve poesia che nell'appendice daremo tradotta.

46. Dal principe poeta, ultimo d'una casa gloriosa, passiamo ad altro principe che volle, egli pure, esser poeta e fu capo d'altra casa non meno gloriosa e potente, a Mahmûd di Ghasna. Della protezione da lui accordata liberalmente alle lettere non diremo qui, avendone discorso altrove; basti ora di toccare che egli, come i nostri principi del Medio Evo che tenevan corte ed erano poeti, disse d'amore, quantunque molto inettamente per quel che pare. Così diciamo, perchè di alcune poesie che vanno attorno col suo nome, molto e molto si può dubitare che siano veramente sue. Degli antichi scrittori persiani nessuno parla di versi di Mahmûd, nemmeno ne riferisce qualche esempio, mentre soltanto in un manoscritto del secolo decimosettimo, venuto da Sûrât d'India, lo Schefer ha trovato queste poesie che gli sono attribuite. Ma chi le leggerà (e alcuna se ne troverà, da noi tradotta, nell'appendice) s'accorgerà facilmente che v'è

lo stile fiacco e dilombato dei tardi poeti persiani, quali Khusrev di Dehli e Kâtibi. Vi s'incontra quel linguaggio nebbioso e incerto del poeta amoroso e mistico, che non si sa se parli da senno o per allegoria, e col linguaggio vengono immagini goffe e idee ripetute a sazietà e giochetti di parole, proprii d'animi caduti e di tempi inerti, non già d'un animo fiero quale ebbe Mahmûd, non di tale che fu sempre in faccende e scompigli. Rigettate queste adunque come spurie e false, pare che non ci resti altro che una quartina che pure daremo tradotta, nella quale, al solito, egli tocca del mal d'amore con immagine stramba, bisognosa di commento per essere intesa a dovere. Ma, se del valore poetico del gran principe si può giudicare da questo breve saggio soltanto, è forza dire ch'egli era assai più atto a cogliere allori guerrieri che allori da poeta.

47. E veniamo a Firdusi, che fu la maggior gloria della corte di Mahmûd e il maggior poeta di tutta la Persia. Dell'opera di lui e della sua vita infelice e travagliosa diremo assai più lungamente, e come il soggetto merita, nel capitolo che tratterà dell'epopea, appagandoci qui di notar soltanto che questo gran poeta nacque nel 329 d. E. (940 d. C.), poetò alla corte di Mahmûd, intento a comporre l'opera sua immortale, il Libro dei Re, e morì povero e ramingo nel 411 d. E. (1020 d. C.), in età di anni ottanta. Di lui, come di poeta lirico, non si conosceva nulla fino a pochi anni fa, quantunque molti passi del Libro dei Re, laddove egli o i suoi eroi si abbandonano liberamente all'impeto degli affetti gagliardi, siano tratti sublimi di poesia lirica. Anche la violenta sua invettiva contro il sultano Mahmûd è esempio di lirica forte. Ma, recentemente, in un manoscritto della biblioteca di Oxford, si sono trovati da Ermanno Ethé quindici componimenti lirici notati sotto il nome di Firdusi. Non tutti però sono di lui veramente, e primo di tutti neghiamo che sia suo un componimento che vuole essere poetico e che contiene un contrasto, se così si può chiamare, per vedere se Alì o Mosè o Salomone o il profeta arabo Sâlih sia maggiore di rinomanza e di gloria. Per credere che l'inettissimo componimento sia di Firdusi, bisognerebbe prima dimostrare che il poeta del Libro dei Re, in quel momento almeno, aveva perduto il senno, tante sono le sciocchezze, indegne d'una mente eletta, che vi sono accumulate. Con questo, sono in esso altre cose assai, che tolgono di poter credere che il tristo lavoro che conta quarantatre distici (e già son troppi!), sia di lui. E sono queste cose alcuni passi della Bibbia ai quali si accenna, e certe parole ebraiche riferite qua e là, e il tentativo di tradurre con due parole caldaiche, per rilevarne il significato morale, i nomi dei figli di Alì, cioè Hasan e Huseyn. Perciò, l'indegno pettegolezzo, di cui in altro paragrafo faremo altra menzione, non può essere che lavoro di qualche fanatico giudeo del tempo delle controversie, tra Giudei e Maomettani, intorno alla eccellenza della loro religione e dei loro profeti.

48. Anche dell'autenticità di qualche altro componimento si è potuto dubitare, ma per definir la questione non si ha alcun modo, perchè questi

poeti lirici troppo si assomigliano fra di loro, e il fare dell'uno non si discerne dal fare dell'altro, e molte volte certi frammenti che ne restano, non lasciano formare alcun giudizio fondato, essendo troppo brevi. D'alcuni però non si può dubitare in nessun modo che non siano di Firdusi, e in uno tra gli altri, di soggetto amoroso, si riconosce di leggieri lo stile gagliardo e la dizione pittrice di lui. Questo bel componimento, che conta cinquantaquattro distici, narra un sogno. Il poeta, preso dal mal d'amore, s'addormenta una notte con l'affanno nel cuore e sogna di veder ritornare da lui, improvvisa e insperata, colei ch'egli ama. Seguono gemiti e sospiri, lagrime, promesse e domande da ambe le parti, e già gli amanti s'apprestano a ber del vino, quando il canto del gallo interrompe il dolcissimo sogno e il poeta, reso al suo tristo stato di prima, giura che vorrebbe morire. Tolta qualche lungaggine, propria e di Firdusi e di quasi tutti i poeti persiani, questo componimento in forma di qasìda, nel genere suo, può riguardarsi come perfetto, interamente nuovo nel fare e nell'insieme delle parti. È una bella narrazione, e tutti i momenti dell'azione vi son seguiti con quella finezza ed evidenza che son proprie di un poeta avvezzo alle narrazioni epiche, nelle quali ogni particolare si nota con amore speciale. La descrizione è a tocchi forti e risentiti e dati con maestria grande; anche certe immagini fortemente descrittive, quali si trovano nel Libro dei Re, qui ricorrono frequenti e acconcie, e chi ha conoscenza del grande poema, trova anche qui certe frasi ed espressioni e significati di parole che ne sono tutte proprie. Alcune espressioni che sanno di mistico, e il cenno che vi si fa alla setta dei Nosairi, assassini di Siria, del quinto secolo dell'Egira, potrebbero far credere che il bel componimento non sia di Firdusi; ma della dottrina mistica già erano stati gittati i semi prima di lui e della setta i primi principî anche prima di lui erano conosciuti. Anche si potrebbe supporre che i distici, laddove queste cose sono ricordate, siano stati interpolati più tardi; e come ciò sia facile a fare in questi componimenti, si può agevolmente intendere da chi, anche per poco, ha conoscenza della poesia araba e della persiana.

49. Taceremo delle poesie panegiriche, in lode del principe, anche perchè i frammenti che ne abbiamo, essendo brevi e scarsi, non hanno valore alcuno, anche perchè belli e magnifici esempî di panegirici poetici Firdusi, lodando Mahmûd, ha inseriti nel suo poema, e qualcuno potrebbe servir da modello. Ma non possiam tacere che per due sue ghazele, vere anacreontiche nel fare e nel pensiero, egli mostrò quanto avrebbe potuto anche nella lirica leggiadra e gentile. E non taceremo di due brevi frammenti che si riferiscono a due casi dolorosi della sua vita infelice, alla sua fuga da Ghasna, alla sua morte vicina, quando la memoria della lunga fatica nel verseggiare il Libro dei Re e della persecuzione sofferta gliela faceva presentire. In quello, poichè vide che la corte di Mahmûd gli era fatale e non gli restava modo di salvezza fuor della fuga, Firdusi assomigliò quella corte a un gran mare che non ha sponde; egli si tuffò in quel mare

per rinvenir perle; non ne toccò, colpa non del mare, ma della sorte nemica. Nell'altro, il povero poeta, enumerate le fatiche durate per tanti anni e le speranze perdute, mentre non gli resta in cuore nulla fuorchè il rammarico dei suoi peccati, piange la perduta gioventù e ripete il noto verso di Khusravâni:

Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

50. Da un poeta infelice passiamo ad un felice, a Farrukhi, a cui la poesia procacciò onori straordinari e opulenza grandissima. Farrukhi era nativo del Sistân o Segestân, laddove il padre suo, in quasi miserabile stato, era a' servigi di un Khâlif, governatore di quella provincia; pure, ancora in giovane età, egli erasi dato con ardore allo studio delle lettere, e pare che per tempo assai si facesse conoscere la sua non comune inclinazione alla poesia. Dicono che cantava con bella voce col liuto che egli stesso suonava, e che del cantare e suonare conosceva perfettamente l'arte. Con tutto ciò egli non poteva farsi conoscere così come i suoi pregi meritavano, e il suo protettore, un ricco ma villano possessor di terreni, gli dava all'anno stipendio scarsissimo. Farrukhi volle ancor sposare una schiava di Khâlif, fatta libera, e la novella sposa e la famiglia gli accrebbero le angoscie della povertà. Allora, egli pensò di mutar paese e di recarsi presso il signore di Balkh e del Tokharistân, Abû 'l-Muzaffer Tâhir Ceghâni, ai campi di Fileh, laddove costui, in quel tempo, era intento a far segnare i suoi puledri che si contavano a migliaia. Una sua canzone già da lui composta in lode del signore non fu creduta opera di uomo così male in arnese da un famigliare del principe, perchè tosto il poeta fu messo a novella prova. Gli fu dato il tema difficile e scabroso di descrivere come i puledri si bollassero, e Farrukhi ne compose una qasîda in quella stessa notte, e il famigliare, che di lettere s'intendeva, condusse nel cospetto del principe il nuovo venuto. Il quale recitò versi e canzoni e lesse la qasîda composta nella notte ed entrò tosto nel favore del principe che gli concesse di sedere in sua presenza e magnificamente lo regalò. Da quel giorno cominciò la fortuna del poeta, e perchè il signore di Balkh era nelle grazie di Mahmûd di Ghasna e legato a lui di molta amicizia, fu agevole a Farrukhi il passaggio dalla corte di Balkh a quella di Ghasna, laddove altri onori e maggiori ricchezze l'attendevano. Perchè Mahmûd ricompensò con insolita generosità e grandezza le pompose canzoni composte in sua lode dal novello poeta, che viaggiava, dicono, come un principe, attorniato da paggi e da schiavi coperti d'oro. Una volta, alcuni ladroni lo derubarono sulla via di Samarçanda; ma questo fu danno lieve per lui rispetto alla disgrazia del principe. Il quale, come s'accorse che tra lui e il suo paggio favorito, Ayâz Uymâq, era troppo domestica e intima amicizia, preso da gelosia, lo cacciò di corte; nè pare che Farrukhi mai più vi ritornasse per quanto pregasse perdono al fallo suo. Morì nel 429 d. E. (1037 d. C.), sette anni dopo Mahmûd.

51. Reshîd Vatvât, poeta persiano e scrittore di arte poetica, dice che l'abilità di Farrukhi sta nell'amplificare quel qualunque soggetto ch'egli prende a trattare, e dice giustamente. Perchè quella appunto che i retori chiamano amplificazione, è usata spessissimo da questo poeta per il quale le cose più piccole diventano grandi, e le grandi si fanno d'un subito magnifiche e sublimi. Ma ciò forse è dovuto ad una sua inclinazione speciale al descrivere, piuttosto che al narrare o al parlar di cose d'amore. Tra quei versi di lui, che sono giunti fino a noi, non si trova alcuno che sia di soggetto amoroso, e di sue poesie narrative, che esistessero, nulla sappiamo. Troviamo invece nelle sue canzoni, oltre le lodi del principe Mahmûd come guerriero e come nemico dei culti idolatri, descrizioni delle caccie reali e dei giardini magnifici che esso Mahmûd aveva piantati a Ghasna, e ciò con particolari molti, con esagerazione grande, talvolta enfatica e gonfia, di tutto l'insieme e delle parti. Ma, anche con questo difetto, ogni sua descrizione è viva ed evidente e le cose descritte sono acconciamente poste e lumeggiate a vicenda, talvolta con qualche antitesi studiata e artificiosa e con qualche giochetto di parole; ma erano questi i difetti di quella poesia, e Farrukhi non poteva guardarsene del tutto, nè egli era ingegno così potente da opporsi all'andazzo comune e superarlo. Ma perchè egli è il poeta delle descrizioni, nulla possiam dire dei sentimenti suoi, delle opinioni sue, degli affetti suoi. L'immagine delle cose esteriori attirava forte questa mobile fantasia di poeta, nè gli lasciava pensare alle interiori, che però sono tutte dimenticate e taciute. Egli espresse talvolta, anzi sempre, la devozione sua al principe, di cui disse le lodi; ma questo sentimento, come sentimento vero dell'animo, massime in poeta cortigiano, sappiamo qual valore possa avere, tanto più se ci vogliam ricordare di quel proverbio arabo, secondo il quale la più bella poesia in lode di potenti è anche la più bugiarda.

52. Altro poeta fortunato quanto Farrukhi, anzi più di lui, è stato Unsuri. Egli era nativo di Balkh e da principio, perduto per tempo il padre, esercitò il commercio; ma perchè un giorno, partito con tutta la famiglia dalla sua nativa città, fu assalito e derubato da certi malandrini, si diede tutto d'un tratto al mestiere di poeta che a que' dì era assai lucroso. Alla corte di Ghasna egli fu introdotto dal principe Nasr fratello di Mahmûd, e in quella corte, in breve tempo, acquistò ricchezze e potere grandissimo. Dicono, e il poeta Khâqâni lo attesta in un suo verso, che egli si facesse d'argento tutto il vasellame da cucina, e le suppellettili da mensa, tutte d'oro. Nè v'è da meravigliare se il principe Masûd, fino al tempo del quale, succeduto a Mahmûd, Unsuri visse, gli donò un giorno, per una sua canzone, mille denari d'oro, equivalenti a lire diecimila delle nostre. Morì felice e contento al tempo di esso Masûd nel 431 d. E. (1039 d. C.) o, secondo altri, nel 432 d. E. (1040 d. C.).

53. Per giudicare dell'opera poetica di lui non mancano i modi e le ragioni, sebbene poca parte delle sue poesie sia giunta fino a noi e le testi-

monianze dei contemporanei siano sospette. Egli era (e già l'abbiam detto, parlando di Mahmûd) il re dei poeti, per il quale ufficio tutti i poeti di corte dovevano sottostare alla sua autorità, onde si dice che ne avesse intorno forse quattrocento che da lui sollecitavano grazie ed onori. Come tale, ed è facile intenderlo, ebbe lodatori da tutte parti, e Minôcihri, poeta contemporaneo, giurava che Unsuri era il maestro dei maestri, che leggerne i versi era come masticar zucchero, e recitarli ad alta voce era un sentir fragranza di gelsomini. Si trova tuttavia che gli amici di Minôcihri lo dissuadevano dall'imitarlo, allegandone la goffaggine e l'inettezza dei versi. E veramente son cosa molto inetta quei pochi frammenti che di lui ci sono rimasti, e certa sua canzone in lode di Mahmûd, quale darem tradotta nell'appendice, non ha alcuna idea veramente alta, ma procede affannosa in cerca di immagini nuove e inaudite nel far le lodi del principe, e come le diverse immagini non hanno fra loro nesso alcuno e il poeta salta dall'uno all'altro pregio del suo regal protettore, così essa riesce cucita di pezzi, non tessuta d'un tratto, ma pensata a strappi, non concepita in un solo moto di fantasia. Perciò, tenuto conto del non grande valor poetico dei versi e del grado suo di re dei poeti in corte, egli doveva essere assai gramo poeta. A certi uffici accademici non giungono che gli uomini di mente piccola e storpia, pedanti per natura, perchè, se tali non fossero, misurerebbero d'un tratto la difficoltà grandissima dell'ufficio delicato e non l'accetterebbero. Eppure, a lode tutta di lui, in un caso singolare Unsuri usò bene del suo ufficio, quando, eletto da Mahmûd a verseggiare il Libro dei Re, egli modestamente se ne schermì e propose al principe di darne la commissione a Firdusi che di quei giorni era giunto a Ghasna.

54. Se non versificò il Libro dei Re, Unsuri tuttavia ridusse in versi persiani, come da molti si dice, l'antico romanzo Vâmîq e Azra (nomi arabi che significano il giovane amante e la fanciulla), ora perduto, e compose altri due poemi, perduti anch'essi, come pare. Dicono che il suo canzoniere contava trentamila versi; ma noi, finora, di tanta copia non abbiamo che due frammenti brevi e senza significato e la canzone in lode di Mahmûd, ricordata di sopra, e un epigramma per guarire esso Mahmûd da certa sua malinconia. Dei due frammenti, uno è in lode ancora di Mahmûd, e la lode che gli si dà è di principe magnanimo, sotto il cui regno vivono in pace genti di religione diversa; e l'altro è un passo d'una canzone amorosa, nel quale il poeta, al solito, si lagna della crudeltà dell'amica. Ci resta ancora un contrasto, inteso a lodare il principe Nasr fratello di Mahmûd; ma di esso diremo qualche parola nel paragrafo che tratterà della poesia d'indole popolare.

55. Nulla diciamo per ora di Asadi che fu maestro di Firdusi e gli sopravvisse, riserbandoci di parlarne poi, come di poeta autore di contrasti, nel paragrafo destinato alla poesia d'indole popolare; e nulla possiam dire di Asgedi, altro poeta lirico di quei tempi, vissuto nella prima

metà del secolo quinto dell'Egira (undecimo secolo d. C.), perchè di lui non ci è pervenuto altro che un distico in lode di Mahmûd per le sue vittorie in India, distico di ben piccolo valore, e della sua vita non abbiamo notizia alcuna. Sappiam soltanto che egli era della città di Merv e che visse in corte di Mahmûd del quale disse le lodi. Alcuni suoi versi che descrivono bellamente un popone, appartengono, come crediamo, alla poesia popolare, e però ne diremo laddove ciò verrà a proposito.

56. Ma di Minôcihri, vissuto ai tempi di Masûd Ghasnevide, possiam dire assai di più, perchè di lui possediamo tutto intero il canzoniere, stato pubblicato alcuni anni fa con traduzione francese dal Biberstein Kazimirski. Era della città di Dâmghân, sulla via che da Rey va a Nishâpûr, e si chiamava Ahmed figlio di Yaqûb, mentre il soprannome poetico di Minôcihri gli venne dal principe Minôcihr della casa dei Ziyâditi che fu il suo primo protettore. Perchè poi ebbe storpio fin dalla fanciullezza il pollice della mano, i rivali lo chiamavano anche, per deriderlo, Minôcihri dito storpio, e questo soprannome trovasi sovente notato accanto al suo nome vero. Non conosciamo l'anno della sua nascita, e anche della sua vita poco sappiamo se non che, dopo esser stato alla corte di Minôcihr nel Ghîlân, passò a quella di Ghasna, laddove egli s'acquistò il favore del principe Masûd e si fece amico il potente Unsuri, re dei poeti, di cui celebrò le lodi. Ebbe molti rivali, invidiosi e maligni, che egli poi in una sua canzone schernì ferocemente e coprì di contumelie rabbiose; radunò ricchezze grandi con l'arte sua di poeta, e pare che vivesse lontano dagli scompigli che infestarono que' tempi. In una sua canzone che nell'appendice daremo tradotta, egli si vanta d'essere di stirpe reale, anzi della stirpe stessa dei Sâmânidi; ma non sappiamo con qual fondamento. Morì dopo il 430 d. E. (1038 d. C.).

57. Di lui adunque possediam tutto il canzoniere, ma esso è canzoniere di poeta mediocre, e però non è gran fortuna per noi. Come tale pertanto, poichè in lui non si vede alcun slancio vero di poesia alta, di quella che, appena udita, scuote e fa indovinare la mente eletta e grande che l'ha concepita, egli cade bene spesso nel convenzionale e nell'artifiziato, nè vi è forse poeta persiano, se possiam dir così in tanta scarsezza di notizie, che tanto ne sia osservante. La descrizione, perciò, d'alcuna stagione dell'anno incomincia, al solito, quasi ogni sua poesia; seguono le lodi di qualche personaggio illustre, e la sollecitazione di qualche dono o favore bellamente serve di riepilogo e di chiusa. Egli poi bene spesso ha tale sua canzone di artificio tutto esterno, cioè nelle parole a decine, a ventine, che si corrispondono con simmetria e armonia da una strofa all'altra, da un distico all'altro, da un emistichio all'altro, in maniera che non si può nè conoscere, nè indovinare, nè apprezzare, se non da chi può leggerne il testo, e ogni tentata traduzione fallirebbe indubbiamente. E talvolta sono distici interi composti di verbi o all'infinito, o all'imperativo, o alla terza persona plurale, l'oggetto o il complemento dei quali, per ciascuno, trovasi

poi nel distico che segue, collocato nello stesso ordine; strano modo di torcere e torturare la lingua e il pensiero! I personaggi lodati da Minôcihri, oltre il principe Masûd, sono molti, e crediamo che ciò che d'essi egli dice a quando a quando, potrebbe servire alla storia, almeno in parte, di quei tempi. Con questo, odonsi da lui le stesse lodi sperticate, veggonsi usate e predilette le immagini strambe e iperboliche, proprie di tutti questi poeti cortigiani, e tutto ciò è come gettato dentro la medesima forma, con poche differenze qua e là. Aggiungasi che in Minôcihri l'imitazione del grande poeta arabo Imrû 'l-Qays è forse più manifesta che in altri, ciò che più ancora, in certi punti, ha contribuito a renderlo convenzionale e artificioso; ed egli stesso dice in alcuna sua poesia (35, 36) di sapere a memoria i canzonieri dei poeti arabi. Anzi, oltre alcune imitazioni parziali d'Imrû 'l-Qays disseminate qua e là per le sue canzoni, ve n'ha una (la quinta nell'ordine del canzoniere) che potrebbe quasi considerarsi come la traduzione persiana, non inelegante, della più celebre canzone d'Imru 'l-Qays. Perchè in essa, non solo si dicono e narrano le stessissime cose, ma si usano le stesse espressioni ancora e le parole arabe, anche le più difficili e rare del poeta arabo, si trovano adoperate dal persiano imitatore. Ma cotesto può considerarsi piuttosto lavoro di studio, e frutto di capriccio retorico che vera opera poetica, imitazione tardiva degli antichi poeti del deserto al modo che abbiam detto a principio di questo capitolo.

58. Dopo i difetti, i pregi; e Minôcihri veramente ne ha non pochi. I quali consistono in una chiarezza di pensiero e di dicitura che non si trova presso altri poeti del suo genere, in una eleganza fina e leggiadra, molte volte non curata nè voluta, e perciò più vera e naturale, e in una soavità non comune di linguaggio. Cotesto procede indubbiamente dalla mente nè forte nè robusta del poeta, il quale non ebbe pensieri alti come Rûdeghi, e però a questo difetto suppli, naturalmente, con la corrispondente e contrapposta dolcezza e soavità. Anche le descrizioni, sia di stagioni dell'anno, sia di caccie, di banchetti, di feste campestri, di palazzi, sono eleganti e condotte con arte buona.

59. Le sue poesie son quasi tutte laudatorie, ma molte altre si riferiscono ad avvenimenti giornalieri, e rientrano però in quella classe di poesie che abbiam descritte avanti, intese a dire in versi tutto ciò che meglio si direbbe in prosa. Queste, ed è facile l'intenderlo, rasentano la prosa e valgono assai poco come composizioni poetiche; quelle, le laudatorie, sono pompose e gonfie talvolta e seguono l'andazzo comune, da noi più volte descritto. Ma nessuna ode o canzone di Minôcihri ci conduce forse a penetrar tanto nell'animo di lui, quanto le sue poesie in lode del vino. Dalle quali si conosce che egli, come uomo di mente non troppo alta, volentieri abbandonavasi alla vita allegra, trovando nel vino il suo conforto maggiore. E ora l'uomo si fa conoscere quale esso è, e le lodi del liquore prediletto sono dette con calore di fantasia, con impeto d'animo e con accento di passione,

sebbene talvolta qualche pensiero arguto e faceto che sovra gli altri si fa notare non sia suo, come il seguente:

Quand'io sia morto,
Nobili amici miei, questo mio corpo
Nel vin più rosso mi lavate e poi
M'imbalsamate con acini d'uva,
Il mio lenzuolo funeral di verdi
Foglie di vite componete e all'ombra
D'una vite scavatemi la fossa,
Perchè il loco miglior mi sia soggiorno.

Lo scettico Omar Khayyâm, di cui diremo in altro capitolo, più sobriamente lo ridice:

Quando morrò, nel vino mi lavate,
Del vino e del bicchier fate l'elogio.
Nel giorno estremo [1] se mi cercherete,
Sotto al suol de la bettola frugate.

Ora, il concetto è vecchio e già trovasi negli antichi poeti mussulmani che hanno poetato in arabo, perchè Abû Mihgian, un poeta del tempo del primo Omar, cioè del settimo secolo, componeva per il vino i seguenti versi che dai fanatici maomettani furon detti la più forsennata poesia: « Quand'io morirò, tu seppelliscimi presso un piede di vite, perchè le ossa mie dopo la mia morte possano saziarsi di quel succo. Non seppellirmi in pianura, perchè io temo che io non possa, come sia morto, gustar del vino ». E Abû 'l-Hindi, che era del tempo degli Ommiadi, voleva che fosse scritto sulla sua pietra sepolcrale: « Quando sarà imminente la morte mia, fatemi un lenzuol funebre d'acini d'uva e fate che un torchio da vino sia la sepoltura mia ». — O forse era quello un concetto di poesia popolare (anche altri poeti arabi l'hanno) raccattato, non sappiam dove, da questi poeti del vino. Eppure, più d'assai che il vino, dovrebbe far conoscere l'animo del poeta, l'amore; ma per l'amore la poesia di Minôcihri non sembra avere avuto accenti, e la canzone, ad imitazione di quella d'Imrû 'l-Qays che pure ne parla, è fattura, e già l'abbiam detto, di retorica stantia; le altre poche che dicono d'amore, ne parlano alla leggera, quasi come di cosa che non tocca punto chi ne parla, o come di affetto blando e da sollazzo, ben lontano dall'essere passione vera e forte. Così, poichè tace in lui la più veemente passione che sospinga l'uomo al poetare, quella fantasia non alta, ma facile, quella vena non profonda nè astrusa, ma abbondevole, quell'estro non sublime, ma facile a destarsi, hanno fatto di lui un poeta gaio e allegro, lindo e pulito, cortigiano elegante, maestro di piacevolezza, quasi diremmo un poeta di occasione; e ciò attestano le sue poesie. Fra le quali si contano a decine quelle composte da lui per questa o quella festa, per l'erezione di quel tale o tal altro edifizio, opera di qualche gran personaggio, per ogni anno nuovo, per ogni giorno che rechi in sè qualche ricordo. Inoltre, alcuna descrizione sua di spettacoli tremendi della natura, come di uragani e di viaggi notturni per luoghi deserti quando imperversa la bufera, hanno certa vivezza ed efficacia. Ma si vede ancora che molti dei

(1) Al tempo della resurrezione dei morti, alla fine del mondo.

suoi versi sono stati dettati, più che per altro, per passatempo, come sono tutte quelle poesie che seguono il fare popolare, come l'enigma dell'uva, e quella del bagno, e l'allegoria della candela, comunissima in Persia, e quella della nuvola e della terra. Anche si compiaceva, ciò che è proprio di mediocre poeta, di poesie difficilissime da comporre, per la rima o per qualche altra insita difficoltà; e tra queste poniamo, oltre quella già ricordata ad imitazione d'Imrû 'l-Qays che ha una rima difficilissima ripetuta per cinquantatre distici, le molte descrizioni del cavallo, che era come la pietra di paragone per il valore di questi poeti artifiziati. Delle satire sue contro i rivali, tutte sconcie e grossolane, non diremo ora, riserbandoci di riferirne nell'appendice alcuno dei passi più importanti.

60. Di Pindâri di Rey nel Kohistân, vissuto intorno al 420 d. E. (1029 d. C.), gli scrittori orientali fanno lodi grandissime e troviamo che alcuni poeti, più tardi, assai l'hanno ammirato come poeta. Dicono che poetasse in tre lingue, in persiano, in arabo e nel dialetto della provincia di Dilem, essendo vissuto alla corte del principe Dilemita Rustem Mag'd ud-devleh. Ma delle sue poesie noi nulla o quasi nulla sappiamo, e l'Hammer non conosce di lui che una quartina che egli dice di senso molto profondo, ma che a noi pare, o c'inganniamo, pressochè inintelligibile. Ricordasi anche un'altra quartina, mordace epigramma contro il poeta Khâqâni, ma questo poeta viveva più di un secolo dopo di lui, e però l'epigramma, che tuttavia a suo luogo daremo tradotto, non può esser suo, a meno che al luogo dove ora si legge Khâqâni, non si leggesse prima qualche altro nome. La frecciata satirica di questo epigramma terribile poteva esser rivolta benissimo anche contro altri.

61. Poeta che si assomiglia a Minôcihri nella eleganza delle descrizioni e lo supera d'assai nel pensiero forte e robusto, si è Qatrân ul-Gebeli, che, secondo alcuni, nacque a Tebriz, secondo altri a Tirmiz o ad Urmia o a Gebel nella provincia di Dilem, donde gli sarebbe venuto il soprannome di Gebeli. Visse alla corte dei Bûidi e morì a Tebriz nel 465 d. E. (1072 d. C.), ma della sua vita non abbiamo alcuna notizia. C'è chi dice che egli godè del favore del più illustre dei principi Bûidi, Azid ud-devleh; ma questo principe visse e regnò più d'un secolo prima. Forse potrebbe dirsi errata la data della sua morte, ma tra le sue poesie, come ora vedremo, una se ne trova per il terremoto che nel 434 d. E. (1042 d. C.) distrusse la città di Tebriz, e questa data certa è sempre troppo lontana dal tempo di Azid per far contemporanei il principe e il poeta.

62. Le poesie di Gebeli in gran parte sono descrittive, e bellissime e perfette sono alcune sue descrizioni della primavera, una delle quali daremo tradotta. Nè ciò che fa belle veramente le sue descrizioni, si è soltanto la freschezza e l'agilità della sua fantasia, nè l'intuizione perspicua e diretta della immagine tutta intera, ma ancora quella novità di pensiero che le cose vedute e descritte suscitano in lui. Arditissime tutte sono le sue immagini, ed espresse alla breve e con parole incisive e scultorie, laddove un

poeta inetto, stemperandole con soverchie parole e giri di parole, senza rimedio le avrebbe guastate. Ma, nella lunga descrizione del terremoto di Tebriz, ci sembra che il poeta sia venuto meno a sè stesso, chè la descrizione procede a sbalzi, e ora esagera le cose, ora le travisa, nè ha quei momenti felici in cui il vero è colpito in pieno e reso tale e quale nella parola efficace e viva. Forse, il terribile avvenimento aveva turbato l'anima del poeta; o forse egli, avvezzo a descriver cose gioconde, male assai poteva descriver cose triste e spaventose, e la sua fantasia si trovò a disagio nell'argomento inatteso e difficile. Ma, negli altri casi tutti, Gebeli è sempre felice nel descrivere, se pur togli alcuni punti, nei quali l'uso delle antitesi si fa troppo frequente, e ciò di distico in distico; un distico serve a contenere una di queste antitesi, mentre l'altra troverà da allogarsi nel secondo, e così di seguito, ingenerandosi in tal guisa una monotonia che è spiacevole. Nè Gebeli è il primo in questo vizio, e forse egli ne abusò.

63. Anch'egli lodò principi e personaggi potenti di corte, ma dei veri e intimi affetti suoi poco diede a conoscere nei suoi versi, trovandosi che dell'amore egli parla una volta soltanto, e quella volta alla maniera di tutti gli altri poeti d'amore. In una bella canzone, che fu già attribuita a Rùdeghi, finge il poeta di trovarsi lontano dalla bella sua, la quale all'improvviso ritorna da lui e lo rende beato e felice con la sua presenza. E pare che vi siano calore e anima di affetto vero, e il dialogo appassionato sia ricordo di qualche colloquio intimo e furtivo di gioventù, poichè la fantasia corre e il poeta trovasi a ridir cose che tacere è bello. Peccato che la retorica giunga a frenarlo nella corsa sbrigliata e dal racconto bellissimo lo faccia passar d'improvviso alle lodi d'un principe e del figlio di lui! Il bel canto d'amore si volta in panegirico con tutte le smancerie e le sciocchezze d'obbligo, sebbene il principe lodato sia stato uomo di gran valore e di specchiata virtù. Ma il giocondo poeta all'amore ideale preferiva forse l'amor sensuale, e le sue belle egli trattava con l'affezione leggiera e spensierata del libertino, non le venerava con la devozione del mistico in estasi o dell'amante cavaliere del nostro Medio Evo. Tale giudizio crediamo di poter dare considerando che, nella canzone per il terremoto di Tebriz, allegramente egli racconta come i suoi sollazzi prolungati nella notte tra bicchieri di vino, tra canti e suoni, in compagnia di vaghe fanciulle, fossero stati interrotti all'improvviso dallo scuoter della terra. Delle vaghe fanciulle, altre andaron sotterra (così dice), altre si dispersero per lo spavento, e poca pietà sente egli per le povere vittime; e il malo pensiero, che forse sa di cinico, a stento è ricomprato dalle sentenze filosofiche poste a principio del componimento, simili in gran parte a quelle di Orazio quando imprecava all'albero che gli era caduto addosso nei suoi campi.

64. Del poeta Rûni, così chiamato perchè nacque nel villaggio di Rûn presso Lahore in India, o perchè nacque a Rûneh in Desht i Khâverân (ma allora avrebbe dovuto chiamarsi Rûneghi), vissuto al tempo degli ultimi Ghasnevidi, non avremmo fatto ora alcun ricordo se egli non fosse

stato lodato e imitato da due poeti illustri, Masûd di Selmân e Anvari, e se il suo canzoniere fosse andato perduto. Ma del canzoniere non possiam dir nulla, perchè inedito ancora, e solo possiam far voti che qualcuno ne curi l'edizione, trovandosene un esemplare manoscritto al Museo Britannico. Si compone esso, secondo il Rieu, di odi, di quartine, e più ancora di canzoni in lode dei principi Ghasnevidi, Ibrâhîm e il figlio di costui, Masûd terzo, che regnò dal 492 al 508 d. E. (1098-1114 d. C.).

65. Di Rûni adunque fu discepolo Masûd Selmân, la cui vita fortunosa fu raccontata con molti particolari dallo Sprenger e dal Bland, nativo di Hamadân o del Gurgân, secondo altri. A principio fu poeta di corte e compose canzoni in lode di Mahmûd figlio d'Ibrâhîm Ghasnevide. Ma perchè Ibrâhîm ebbe alcun sospetto che il poeta congiurasse con Mahmûd contro di lui, egli lo fece rinchiudere nel castello di Nây nell'anno 472 d. E. (1079 d. C.) dove stette lungo tempo, fino al regno di Masûd, altro figlio d'Ibrâhîm. Reso alla libertà, si pentì delle lodi prodigate ai potenti e si diede a vita religiosa, morendo in tarda età nel 515 d. E. (1121 d. C.), ovvero nel 525 d. E. (1130 d. C.). Chi disse che Masûd visse alla corte di Minôcihr figlio di Qâbûs, principe del Dilem, scambiò Masûd col padre suo, Saad figlio di Selmân, che visse veramente a quella corte e fu poeta egli pure.

66. A que' tempi cominciava l'uso strano del comporre in lingue diverse, e già sopra abbiam ricordato un poeta che compose in tre lingue. Anche di Masûd di Selmân si conobbero tre canzonieri, in persiano, in arabo e in hindi. Il persiano è tutto in lode dei principi di Ghasna con le consuete adulazioni, per le quali il poeta sembra faticosamente cercar parole e frasi inusitate e nuove. Le immagini sue, quasi sempre iperboliche, a stento posson coprire il vuoto e il vano di certe sue canzoni, intanto che egli si proclama essere il miglior poeta del Khorassan. Anche certa sua descrizione della primavera, in cui introduce a parlar fra loro il vento primaverile e i bocciuoli delle rose (se pure così essa va intesa), è cosa frivola e leggiera, in tanti concettini lambiccati, anche quando non sono privi di grazia. Ma altre sue poesie sono in onore del suo maestro Rûni, ricordato avanti, e un lungo passo d'una sua canzone morale, riferito dall'Hammer, e di cui non abbiam potuto vedere il testo, basta per farci conoscere il poeta negli ultimi anni della sua vita. Pare che in un momento doloroso egli ricordi i tempi passati e le loro vicende, e quel ricordo sia cumulo increscioso che gli si aggravi sulla coscienza e sul cuore. Per lui, il mondo è tutto guasto e pieno d'insidie e d'inganni, e poco assai vale per lui la bellezza della natura e il suo rinnovarsi in primavera. Però egli sospira a Dio e gli domanda contrizione di cuore, mentre si compiace della povera tonacella di religioso che l'avvolge e gli dà penitenza per i canti profani composti un giorno. La canzone procede con una mestizia e un abbandono singolare e pare l'ultimo sospiro d'un animo profondamente addolorato e affranto dalle sventure.

67. Azraqi, nativo di Herât, fu uno dei poeti più celebri del tempo dei Selgiùqidi, e carissimo al principe Toghân-shâh, per il quale, preso da impotenza virile, egli compose un romanzo amoroso e molto osceno, con analoghi disegni intramezzati, dal titolo di Alfyeh e Shelfyeh, che servì a guarirlo. Esso è sconosciuto in Europa; nè più conosciute sono le altre poesie di lui, inedite ancora, venute scarse fino a noi, tanto che non potremo riferir di lui nell'appendice che un passo in lode del vino (ed è un passo tolto dal romanzo), laddove egli dispiega certo vigore d'espressione. Anche una sua versione poetica del Libro di Sindibâd è andata perduta, e però non possiam farci di lui alcun giudizio adeguato. Ebbe in corte il grado onorifico di re dei poeti e morì nel 524 d. E. (1129 d. C.).

68. Omai la poesia lascia gli argomenti della vita comune e comincia a raccogliersi in sè, e accanto al poeta d'amore si leva il poeta mistico, e quello sarà sopraffatto da questo. Tacciono i versi nei quali il poeta fa il ritratto vero di sè stesso, notando vizi e virtù, difetti e pregi, senza ipocrisia, ma liberamente e candidamente; e la satira personale, veemente e rabbiosa, va perdendo terreno e cade in disuso. Muizzi è uno di quei poeti che già s'allontanano dal fare antico, e accenna già ai poeti del secondo periodo, periodo meno genuino e sincero, illustrato da ingegni assai minori, fatte alcune eccezioni veramente singolari.

69. Muizzi adunque, che chiamavasi a principio Muhammed figlio di Abd ul-Melik, ebbe quel nome dal principe Melik-shâh dei Selgiùqidi, che altresì facevasi chiamare Muizz ud-dîn. Nè di lui è ben nota la patria, dicendosi ch'egli nacque o a Samarcanda o a Nisa o a Nishâpûr, nè i principî della sua carriera poetica furono molto splendidi, quand'egli stava con suo padre alla corte di Alp-Arslân, sebbene le sue poesie avessero già sollevato qualche grido al tempo d'Ibrâhîm Ghasnevide. Ma egli crebbe molto in onore quando il governatore di Yezd lo introdusse alla corte di Melik-shâh. E Muizzi che già aveva militato sotto il comando di questo principe ed era già salito al grado di Emiro, fu mandato da lui ambasciatore a Costantinopoli. Il principe Sengiar, come fu tornato, l'ebbe carissimo e gli conferì il titolo di re dei poeti. Morì nel 542 d. E. (1147 d. C.), ucciso per caso da una freccia scagliata dal principe fuori della tenda mentre egli di là passava, e la sua morte, come Giâmi racconta, fu istantanea.

70. Di Muizzi parleremo ancora in altro capitolo che tratterà della poesia mistica, poichè alcune sue poesie, forse la maggior parte di esse, contengono non solo pensieri mistici, ma ancora vere e aperte dottrine panteistiche. Però anche la natura di quelle sue poesie che non sono mistiche (se pure non sono) è sempre assai difficile da definire, perchè il poeta ondeggia incerto tra l'espressione letterale e il senso allegorico, tra il pensiero dell'amor terreno (se fu tale) e quello dell'amor di Dio. Un passo d'una sua canzone amorosa riferito da Giâmi, oltre quel fare artificioso e convenzionale di tutti i poeti d'amore, ha pure quel linguaggio e quel fraseggiare e quelle immagini che sono proprie dei mistici. Delle

canzoni non possiamo dir nulla, perchè inedite ancora; e il suo canzoniere, secondo il Rieu, conta ora ottomila versi, mentre gliene attribuiscono intorno a quindicimila. Una sua canzone, di cui Giâmi riferisce un passo, è ancora ad imitazione di quella celebre di Imrû 'l-Qays, ricordandovisi i luoghi abbandonati dall'amica e piangendovisi la sua partenza improvvisa, ed è un tardo esempio di esercizio di retorica mussulmana.

3. Poeti lirici del secondo periodo.

71. Uno dei segni particolari della poesia lirica persiana dalla metà del dodicesimo secolo dell'Era Volgare in poi, si è quello di essersi tolta dalla vita comune per ritrarsi a vivere, come a dire, d'una vita ideale e tutta sua propria, intesa a dir sempre e sempre d'amore. In questo argomento trito e circoscritto, questa poesia del secondo periodo si ripete infinitamente e diventa molte volte nenia fastidiosa e noiosa laddove qualche gagliardo ingegno, come Saadi o Hâfiz, di tanto in tanto non la scuota e ravvivi di qualche alito potente. Ma di questo cambiarsi improvviso della poesia non tanto facilmente si possono assegnare le ragioni, e forse tutto, certo però in grandissima parte, si deve attribuire alle dottrine mistiche che a quel tempo cominciavano ad esser professate con ardore da molti e trovavano nella poesia la loro espressione più acconcia. Queste dottrine, delle quali in altro capitolo cercheremo le origini e descriveremo lo svolgimento, ritraevano gli animi di quelli che le professavano, dalla vita comune riducendoli ad uno stato di quiete passiva e inerte, per cui la vita vera non ha valore nessuno. Il pensare alla morte e al proprio annientamento in Dio o nell'infinito essere universale, e intanto confabular con Dio come si parla al più intimo e caro amico del cuore, adoperando tutte le frasi del linguaggio dell'amore, è l'intento maggiore, anzi unico, di tanti asceti contemplanti, sparsi e disseminati per tutte le città e per i villaggi, nelle moschee e nei collegi. Onde avvenne che la poesia lirica, anche quella che non volle esser mistica, molto ritrasse e molto si appropriò di queste idee solitarie e tranquille, dimenticò sovente la vita vera e gli affetti umani e le cose tutte di quaggiù, per esprimere pensieri più intimi e profondi, ai quali il volgo inesperto e grosso non poteva giungere.

72. Quando alla poesia vien meno la vita comune ed essa si ritrae a pensare e a dire ciò che gli altri non pensano nè dicono, essa si fa meno rozza e ruvida, si fa più gentile e si raffina, ma perde assai di vigore e di spontaneità, e il suo linguaggio diventa gergo artifiziato. E la lirica persiana alla quale, se non mancarono le corti in cui è pur vissuta sempre, mancò l'intento del ritrarre le cose della vita comune quali sono e sempre saranno, si ringentilì nella forma e nella espressione, ma quel vigore nativo dei poeti dei Sâmânidi, di Shahîd, di Rûdeghi e di Deqiqi, ora le venne meno d'un tratto. Anche abbiam veduto e in questo capitolo e nella introduzione come uno dei segni particolari e della poesia mussulmana del tempo

degli Abbâssidi e poi dei Saffâridi, Sâmânidi e Ghasnevidi, sia stato quello del toccar le cose tutte del giorno e di scrivere in versi ciò che noi ora più volentieri scriveremmo in prosa. Perciò tutti i pettegolezzi della giornata, le bizze, le piccole invidie e gli sdegni, accanto alle lodi dei grandi e dei potenti, ricevevano d'un tratto la loro veste poetica; e l'epigramma e la canzone e la satira e il panegirico passavano da una mano all'altra ed erano sulle labbra di tutti, provocando scoppi di sdegno e risate allegre. Ora, a tutto cotesto la nuova poesia, ritrattasi in una sfera più ideale, non potè più giungere; e se qua e là qualche epigramma si fa sentire, e se talvolta qualche poeta si ricorda dei tempi suoi e delle cose di quaggiù, gli è cosa che di giorno in giorno si fa sempre più rara. Così la bellissima canzone che Anvari scrisse a Samarcanda per liberare il suo signore, prigioniero dei barbari, è esempio se non unico, certamente raro assai, di poesia che discenda in terra dalle sue alte sfere.

73. Poichè abbiam ricordato Anvari, è bene che qui si sappia, come poi anche si dirà a suo luogo, che egli ridusse alla sua perfezione la canzone laudatoria composta per principi e potenti personaggi. Con questo però la canzone laudatoria o qasìda dai tempi di Anvari in poi sensibilmente si fa più rara, e finalmente, dopo tante stramberie inventate per esaltare i grandi, esaurita la vena, si riduce a tacere. Perchè sappiamo da Giâmi che Hasan di Dehli, uno dei poeti di questa età più tarda, componeva ghazele soltanto, non più qasìde; e di Kemâl Khogendi, l'Hammer, nella sua storia della poesia persiana, dice la stessa cosa. Però alla ghazela è affidato l'avvenire della poesia. Il leggiadro e grazioso componimento che non ha la magnificenza e la pompa grave della qasìda, co' suoi distici brevi e leggieri è atto ad esprimere ogni pensiero più gentile, ogni pensiero più intimo, a ritrarre ogni immagine anche fuggevole, ad essere come la vera e propria espressione d'un'idea felice che in un momento felice è passata per la mente del poeta. E però essa, che aveva maggiori elementi vitali, sorvisse anche alla qasìda e servì di forma a tutto il pensare poetico di questi tempi nuovi. È vero che in tanto sterminata copia di ghazele che conta la letteratura persiana, poche, sotto un certo rispetto, toccano la vera perfezione, come fra le migliaia e migliaia di sonetti che in Italia si son fatti, pochi assai possono considerarsi come perfetti. Ma, nella grande colluvie, sovrastano alcune, tanto gravide di pensiero da compensar di gran lunga la vacuità delle altre, e per ora ricorderemo soltanto quelle di Hâfiz che fu l'Anacreonte e l'Orazio della Persia. Fatta questa e alcune altre poche eccezioni, la ghazela di tanti altri a lungo andare diventa fastidiosa, nè raggiunge più l'intento che essa si propone, e la studiata e voluta leggiadria diventa svenevolezza allo stesso modo che il sorridere d'una immagine dipinta o scolpita, quando passi certa misura, si converte a poco a poco in grinza del volto. Però i Greci serbaron sempre una certa misura nel dare al volto delle loro statue l'atteggiamento della gioia o del dolore. Anche ai Persiani, che pure non ebbero il senso squisito

dei Greci, tornò avvertito ciò che ora diciamo, e Fâryâbi, che fu uno dei loro poeti più assennati, satireggiando in una sua canzone gli scrittori di ghazele, mostrava che il genere omai cominciava a infastidire.

74. Già dalle cose dette s'intende che ci troviamo in un tempo d'arte avanzata, in cui la stessa perfezione di Saadi e di Hâfiz non giunge a compensare la ruvida, ma bella e nativa spontaneità dei poeti dei Sâmânidi. Omai i poeti sono dotti e scrivono di tante e tante cose; fanno ghazele e quartine, anche qasìde talvolta, e compongono poemi romanzeschi, e, come ha fatto Khusrev di Dehli, raccolgono le loro poesie e dànno loro cert'ordine secondo un disegno stabilito prima, e alla raccolta mettono innanzi una prefazione per dire il come e il perchè di tante cose. I poeti antichi non hanno fatto mai cotesto nè ci avrebbero pensato mai. Oltre a ciò, è questo il tempo in cui si compongono libri d'arte poetica, sebbene Farrukhi del tempo di Mahmûd Ghasnevide per il primo, come si dice, ne abbia dato l'esempio. Ma in questa età più tarda lo scriver d'arte poetica è faccenda che richiede studio e sapere, anche discernimento per giudicare, e però il poeta Reshìd Vatvât del dodicesimo secolo dell'Era nostra ne scrive con molta dottrina e passa in rassegna, giudicandoli, tutti i poeti che lo precedettero. Ma il linguaggio poetico di giorno in giorno più si fa difficile e duro da comprendere, e però un altro poeta, Râmi, del quattordicesimo secolo, compone un manuale che spieghi il fraseggiare dei poeti d'amore.

75. Il qual fraseggiare anche più si fa difficile e arduo quando chi legge non sa veramente se il poeta parli nel senso proprio e letterale, ovvero nel figurato e allegorico. Ciò avviene perchè (e già l'abbiam detto) il linguaggio d'amore è stato assunto dai poeti mistici per velar certe loro dottrine, e però tra i veri poeti d'amore e tra i mistici, quanto al linguaggio, non si trova nè si vede differenza alcuna. La qual difficoltà si fa anche maggiore per chi vuol classificare i poeti, poichè alcuni tanto bene possono trovarsi nella classe dei lirici veri quanto in quella dei mistici; alcuni anzi, rispetto a certe loro opere diverse, nell'una e nell'altra classe devono essere mentovati, come quel Muizzi di cui sopra abbiamo fatto cenno, e come Senâi di cui ora parleremo.

76. Senâi adunque, che dai poeti contemporanei e di poco a lui posteriori fu risguardato come maestro, è il primo di questa nuova serie di poeti. Egli era nativo di Ghasna, e, sebbene l'anno della sua nascita sia molto incerto, sappiam tuttavia che egli visse negli ultimi anni del regno d'Ibrâhîm Ghasnevide, morto nel 492 d. E. (1098 d. C.), e anche al tempo di Behrâm-shâh, pure dei Ghasnevidi, che regnò dal 512 al 548 d. E. (1118-1153 d. C.). Cominciò la sua carriera poetica alla corte di questi principi, e di lui restano ancora alcune canzoni in lode dell'ultimo; ma poi, veduto un giorno, come si racconta, un certo Lây-khvar, soprannominato il pazzo di Ghasna, bere un bicchier di vino e augurare intanto che Senâi diventasse cieco, Senâi gliene domandò il perchè. Al quale il

pazzo rispose che Senâi perdeva il tempo suo nel dir lodi di principi dati a stolte imprese, e però meritava di perder la vista. Dicono che Senài fosse tocco da quelle parole, e però, mutato proposito, si desse tutto alla vita religiosa ritraendosi nel Khorassan presso il gran sceicco Abû Yûsuf di Hamàdân, il collegio del quale era detto a que' tempi la Kaaba di quella terra. Nè valserò a distoglierlo dal concepito disegno le preghiere e le minaccie di Bèhrâm-Shâh; e perchè il principe voleva dargli in isposa una sua sorella purchè desistesse, egli rispose con la seguente quartina:

Uom non son io da donne, auro ed onori. Se un cappuccio [1] mi dài per la tua grazia,
Per Dio! ch' io ciò non vo' nè ciò pretendo. Pel capo tuo! ch'io quel serto [2] non prendo!

E passò il resto di sua vita inneggiando, come dicono gli scrittori orientali, all'unità di Dio, e morì nel 545 d. E. (1150 d. C.).

77. Di Senâi diremo ancora come autore d'un poema mistico, detto il Giardino di verità, libro famoso a' suoi tempi, per il quale lo stesso Rûmi lo soleva dire suo maestro, mentre, per esso appunto, egli è considerato come il primo dei grandi poeti mistici. Ma di lui, come di poeta cortigiano e lodatore, a principio almeno, dei sovrani Ghasnevidi, poco sappiamo, essendo pressochè sconosciuto fra noi il suo canzoniere. Conosciamo alcune ghazele, pubblicate in una raccolta di altri nove poeti persiani dal Bland, e di queste sole dobbiamo appagarci per dire quel che fosse il valor suo di lirico. Se, pertanto, la conoscenza scarsa del soggetto non c'inganna, pare che in tutte le liriche sue domini un solo sentimento di sconforto e di dubbio. Egli vorrebbe intendere che sia veramente amore e penetrare nell'intimo pensiero e nel cuore dell'amante sua; nè, secondo lui, v'è amore tanto alto e perfetto quanto il suo, per il quale egli gode soffrendo e tacendo parla, e dice che chi fa male nell'ebbrezza dell'amore, non merita rimprovero, e teme che alcuno dubiti della veracità del suo amore intenso. Quest'amore si fa per lui cosa sovrumana, dolce e dolorosa a sopportarsi, dinanzi alla quale non è prova difficile a cui il verace amatore non debba esporsi. Cotesto è debito suo in quanto egli è tale, e l'amore è obbligo di servitù e di devozione che non ha confine. Però chi è preso dal mal d'amore, segua questa via; chi non è, eviti quanto più può d'innamorarsi, e il poeta, in una sua odicina, composta forse in un momento in cui aprì gli occhi, raccomanda tutto questo e ripete al principio e alla fine il suo consiglio: « Non v'innamorate! », perchè l'amore non è in potere d'alcuno, e l'amica non appaga i desideri di chi ama.

78. Così sottilizzando e favellando d'amore per via d'antitesi e di arguzie ricercate, poetava Senâi, primo esempio di quella poesia artifiziata e contorta, quantunque leggiadra, nel cui concetto è difficile penetrare,

(1) Il cappuccio dei religiosi.
(2) Diventando cognato del principe.

sia essa mistica o non sia, come è difficile per il poeta penetrare nella essenza dell'amore. Anche il Guinicelli da noi si poneva alla difficile prova del definir l'amorosa passione, e gli pareva di non riuscire, nè vi riusciva alcun altro dei poeti d'amore in Occidente, contemporanei di questo nostro d'Oriente. Prima del quale la nobile e fiera passione era sentita sì, ma non ancora era stata sottoposta all'analisi sottile e capziosa del poeta che vuol far da filosofo.

79. Senâi ebbe assai imitatori fra i mistici e fra i lirici, e tra questi è da ricordarsi Khâqâni che si proclama suo successore legittimo e continuatore; ma ciò più tardi. Intanto vissero e fiorirono altri poeti che nella maniera del poetare si discostano da lui, se tanto almeno possiamo affermare nella poca conoscenza che abbiam dei loro canzonieri, inediti tuttora. Adîb Sâbir era uno di questi, originario di Bukhâra, secondo alcuni, e di Tirmiz, secondo altri, avuto in onore grandissimo da Khâqâni e da Anvari, invidiato dal contemporaneo e rivale Reshîd Vatvât, poeta e maestro di poetica. Della vita di Adîb poco assai conosciamo; conosciamo tuttavia il modo di sua morte che fu miserò e lagrimevole. Poichè il poeta ebbe vissuto lungo tempo alla corte del principe Sengiar dei Selgiûqidi che l'ebbe carissimo e onorò sempre, nati fra Sengiar e Atsiz della casa dei Shâhi, signore del Khârezm, alcuni dissensi, egli fu mandato in quel paese per vedere lo stato delle cose. Atsiz intanto tramava di far uccidere Sengiar da un certo Fidâi che già a tal fine era partito da Merv, un venerdì, nell'ora ch'egli soleva recarsi alla moschea; e Adîb, conosciuta la trama, ne diede notizia sollecita a Sengiar. L'assassino fu preso e decapitato, e Atsiz tanto s'adirò, che fece troncar mani e piedi all'infelice poeta, troppo fedele al suo signore, e gettarlo nel fiume Gihûn. Ciò avvenne nel 546 d. E. (1151 d. C.).

80. Il suo canzoniere, composto in gran parte di qasîde, di ghazele e di quartine (le qasîde in lode di Sengiar e di Atsiz che poi lo fece morire, altre anche in lode del suo primo protettore Mag'd ud-dîn signore del Khorassan), è inedito tuttora; ma Giâmi ci riferisce di lui un distico che è tutto un miserabile bisticcio, e una ghazela quasi intera, che è di soggetto amoroso, nella quale si potrebbe ammirare certa efficacia d'espressione, se qualche similitudine esagerata e senza proporzione non la guastasse quasi per intero.

81. Anima più fiera e mente più alta sembra essere stato il poeta Sûzeni di Nesef nel territorio di Samarcanda, fabbricator d'aghi a principio in casa d'un suo conoscente, e poi poeta satirico e mordace. E pensano alcuni che il soprannome di Sûzeni gli sia venuto non tanto dal mestiere esercitato in gioventù (*sûzen*, in persiano, significa ago), quanto dalla veemenza e mordacità delle sue poesie satiriche. Nè pare che egli, quantunque pressochè nulla si conosca della vita sua, abitasse le corti dei principi, intento a farne le lodi; il poeta, forse, visse libero come era nato e fra il volgo a cui per nascita apparteneva. Morì nel 569 d. E. (1173 d. C.).

82. Delle sue poesie abbiam pochi resti che Giâmi soltanto ci ha conservati, ed è gran danno per noi che non possiamo, con sì misera scorta, conoscer meglio questa fiera natura. Pare che avesse l'intento del mordere e del satireggiare altrui, o, come dice egli stesso, di scagliar sassi contro le finestre degli altri, dandone poi la colpa non a sè, ma al cielo, al destino, che governa tutte quante le opere e le cose di quaggiù. Questo egli dice in un passo oscuro e diversamente interpretato, mentre in un altro egli getta la maschera e si proclama apertamente malvagio, tanto malvagio da superar ciò che di lui in malvagità si può pensare; e poichè Satana gli fu maestro, un giorno, in un peccato leggiero, ora egli fa da maestro a Satana in mille peccati gravi. Eppure quest'uomo veemente e maledico trovò anche accenti d'amore, e un passo d'una sua canzone amorosa che per fortuna ci rimane, è tutto bello, dolce e delicato, con un sentimento umile di devozione alla sua donna che, per altri amatori, è obbliosa di lui.

83. E veniamo all'acuto e sottile avversario di Adîb, a Reshîd ud-dîn che pretendeva discendere dal Califfo Omar, e però facevasi chiamare l'Omaride, mentre i contemporanei, per la persona piccolissima ed esile, lo designarono col soprannome di Vatvât che in arabo significa rondinella. Egli era nativo di Balkh e fu uno degli uomini più dotti del suo tempo, scrittore di storia letteraria e di arte poetica in un suo libro che s'intitola: I giardini della magia concernenti le sottigliezze della poesia; però fu detto da alcuni ch'egli fu il Boileau della Persia. Presso di Atsiz, principe del Khârezm, ebbe riputazione grandissima, il quale l'imparò a conoscere un giorno che nel suo cospetto si teneva pubblica disputa. Perchè il principe, udendo quella piccola personcina declamare con tanto vigore e vampo, comandò che gli fosse tolto d'innanzi il calamaio perchè egli potesse veder l'oratore. Al che rispose Vatvât col proverbio: « Le cose più piccole nell'uomo sono il cuore e la lingua ». — E Atsiz lo colmò di carezze; ma quando Atsiz si ribellò a Sengiar e Sengiar, assediando il ribelle nella città di Hezâr-asp, fece scagliar dentro delle mura un dardo con una quartina satirica dettata apposta da Anvari, Atsiz gli rispose nella stessa maniera con la seguente quartina di Vatvât:

O re, di cui nel nappo è un chiaro vino,
Non tristo umore,
Sangue berranno li nemici tuoi
In lor dolore.

Se l'avversario tuo [1] foss'anche, oprence,
Rùstem preclaro [2],
Ei non potrà nemmen via da Hezaraspe
Trarre un somaro.

Sengiar giurò che avrebbe fatto in sette pezzi il poeta come prima l'avesse avuto nelle mani. Quando poi l'ebbe, diede il comando per il supplizio, e il povero poeta pregò il ministro, esecutore dell'ordine reale, di farlo in due soltanto, tanto era piccolo. Il principe sorrise e perdonò, e il poeta, come

(1) Sengiar.
(2) Il più grande eroe dell'epopea persiana.

pare, visse gli ultimi anni della sua vita alla corte di Il-Arslân figlio di Atsiz, che volle vederlo come tosto fu salito al trono. Il vecchio, curvo e stanco poeta voleva schermirsi; pure fu menato nel cospetto del principe che lo pregò di qualche buon consiglio per suo ammaestramento; e Vatvât improvvisò la quartina seguente:

Fe' monde l'avo tuo da l'ingiustizia
Le fronde al Fato [1].
Lealtà del padre tuo malor di piaghe
Ha risanato.

Dell'impero l'ammanto a te venia
E dimandava:
« Che farai tu, se del regnar vicenda
A te toccava? »,

ed ebbe monete d'oro quarantamila in dono. Morì poi nel Khârezm d'anni novantasette nel 578 d. E. (1182 d. C.).

84. Delle opere di Vatvât intorno alla storia letteraria, all'arte retorica e alla lingua, anche perchè poco note a noi, non direm nulla; ma s'intende già come egli, uomo di ingegno acuto e sottile, che scriveva giudicando dell'opera poetica degli altri, dovesse poi portare nella sua poesia una sottigliezza e una leggiadria fina con certa sobrietà che sono rare. Però, essendo scrittore di retorica, gli artifizi retorici non mancano in lui; il quale condusse a tal punto l'arte del verso da dar per il primo l'esempio di quei versi che rimano fra loro non solo con l'ultima parola come di consueto, ma ancora con tutte le parole che contengono, dal principio alla fine. Ciò egli ottenne più agevolmente con parole arabe; e il singolare e curioso artificio non può esser reso, quando si voglia tradurre quei versi, in nessuna altra lingua. Scrisse canzoni in lode di Atsiz e d'Il-Arslân e di qualche ministro o personaggio illustre di corte. Nelle quali canzoni egli, primo forse, non volle seguire l'ordine prestabilito della vecchia qasîda che descrive la primavera e passa poi ai lamenti d'amore per finir con le lodi del principe. Ma egli entra subito e speditamente in argomento e si presenta al suo signore con la sua lode, con un atto dignitoso e alto che incute rispetto. Ciò si vede in una sua canzone in lode di Atsiz che nell'appendice daremo tradotta; nè, a dir vero, le sue lodi sono le solite sciocchezze e smancerie dei poeti cortigiani, ma son più vere e sobrie, e lodando egli entra in considerazioni filosofiche, notando lo stato misero e gramo del sapiente rispetto al vile schiavo di corte, che siede oltraggioso su cuscini di seta. Queste cose egli dice regalmente al suo signore intanto che si chiama beato d'essersi afferrato al lembo della sua veste e si proclama il miglior poeta del tempo suo. Però, con tale alto concetto di sè e della sua dignità, facilmente si lascia andare, benchè di sfuggita, a qualche velleità di fina ironia, egli così piccino di corpo e acuto di mente, e al ministro che non lo donava per le sue lodi, proponeva di mutare ufficio con lui, perchè allora egli, di ministro fatto poeta, avrebbe visto magnificenza di doni.

(1) Immagine tolta dalla pioggia che lava le foglie dalla polvere raccoltavi sopra.

85. Vatvât adunque fu uomo di mente alta come lo dimostrano tale le sue poesie d'argomento alto, le opere sue precettistiche e le risposte sensate, date a principi in certe occasioni. Però sarebbe curioso a sapersi come mai quest'uomo, tutto dottrina e fierezza, intendeva l'amore. Ma nulla sappiamo delle sue poesie amorose sebbene alcune egli ne abbia scritte, e, soltanto da un breve passo che ci resta, ci sarebbe forse dato di vedere come egli, anche nella dottrina dell'amore, portasse l'usata e consueta sottigliezza. Perchè egli (così dice) s'appaga dell'amica sua, anzi della sua propria pupilla, nè osa chiedere o cercar più in là, perchè nella pupilla dell'occhio egli reca l'immagine dell'amica dalla quale non si vuol separare. Concettini di mente sottile e ben lontani da ogni affetto vero e naturale, se pure, come incliniamo a credere, non sono in senso mistico e allegorico.

86. Passiamo sotto silenzio alcuni poeti di questo tempo, di poco valore indubbiamente, benchè onorati del titolo di re dei poeti nelle corti in cui vissero, e di Akhsîkati, così detto da Akhsîkat in provincia di Ferghâna di cui era nativo, diciam soltanto che i contemporanei l'ebbero in tale riputazione di poeta valoroso da equipararlo ad Anvari e a Khâqâni. Ma il suo canzoniere è inedito tuttora, nè crediamo che di molto si potrebbe giovare la storia letteraria qualora fosse pubblicato. Però veniamo a Khâqâni.

87. Col quale noi ci troviam dinanzi ad una vera mente di poeta e di uomo morale, d'esuberante fantasia l'uno, sebbene artifiziato e contorto sovente, e di sana dottrina l'altro nella pratica della vita. Questo poeta adunque che si diceva da sè successore e continuatore di Senâi, nacque intorno al 535 d. E. (1140 d. C.) nella città di Shirvân, di padre legnaiuolo, e oltre il nome di nascita che fu Afzal 'ud-dîn, ebbe il soprannome di Khâqâni perchè visse quasi sempre alla corte del principe di Shirvân che allora era Khâqân Kebîr Minòcihr. Dicono che questo soprannome gli fu posto dal suo maestro e suocero Abû 'l-Alâ di Gangia, che poi gli fu rivale e lo satireggiò. Perchè un giorno si allontanò dalla corte senza averne avuta licenza dal suo signore, Khâqâni fu rinchiuso nel castello di Shabrân laddove fu tenuto sette mesi ed ebbe in sua compagnia molti cristiani. Come ne uscì, fece il pellegrinaggio della Mecca, e ne tolse occasione per comporre il poemetto dal titolo: Il dono delle due Irâqe (due provincie della Mesopotamia), nel quale egli venne descrivendo il suo viaggio da Shirvân alla Mecca e il ritorno. È una cobla in distici rimati. Ma a Shirvân non ritornò; si recò invece, per consiglio di Akhsîkati, amico suo, poi rivale, alla corte di Toghrul, l'ultimo dei Selgiûqidi, e morì a Tebrìz nel 582 d. E. (1186 d. C.), secondo alcuni. Al contrario, secondo altri, egli sarebbe vissuto oltre il 590 d. E. (1193 d. C.), perchè trovasi ch'egli scrisse una canzone in lode di Tukush, signore del Khârezm, per la presa d'Ispahan fatta in quell'anno. Fu sepolto in Surkhâb presso Tebrìz, accanto ad altri poeti.

88. Ornamento della Persia fu detto Khâqâni dai biografi, ma si badi che egli intese sempre di essere continuatore, e già l'abbiam detto, dell'opera di Senâi. Diceva infatti di sè:

A supplir Senai discesi in terra; —

e ancora:

Quando al termine suo la sorte addusse
Tempo di Senai, pari a me il cielo
Facondo un uom produsse.

Allor che in Ghasna un saggio [1] andò sotterra,
Tosto produsse più novello saggio [2],
Là, di Shirvàn la terra.

E veramente questi stessi pregi e difetti che in Senâi già abbiam notati, si trovano anche in Khâqâni, anzi più spiccati e più forti, se non erriamo. Del resto, egli aveva di sè opinione altissima e diceva che Rûdeghi e Unsuri stavano a cibarsi delle briciole cadute dalla sua mensa, al contrario di Eschilo che chiamava le sue tragedie briciole cadute dalla ricca imbandigione di Omero.

89. Ma noi giudicando di questo poeta senza tener conto di ciò ch'egli poteva pensar di sè e senza voler confrontarlo con Senâi, da lui propostosi per modello, dobbiamo prima di tutto distinguere alcune cose essenziali. E una si è che questo immaginoso e caldo poeta nelle sue liriche amorose ha impeto vero, onde si vede ch'egli è come strascinato da una forte e gagliarda passione, che, se non è, tale, è tuttavia molto abilmente simulata. Onde avviene che egli concepisca d'un tratto ed esprima immagini arditissime e rischiose, e abbia uscite nuove e inaspettate, e adoperi frasi e modi, comuni anche agli altri poeti d'amore, ma fatti nuovi da lui nel come e nel quando egli li adopera. Però i suoi versi, sconnessi e scapigliati quasi sempre, paiono delirio vero d'animo sorpreso da passione che non gli dà pace nè tregua, e il lettore stenta ad afferrare il nesso delle idee e dei pensieri, se pur c'è, in tanto disordine. Ma la sbrigliata fantasia si frena alquanto laddove altri soggetti, più tranquilli e sereni, o almeno più miti, si presentano a lui. Allora il poeta, che da alcuni si volle comparare a Pindaro e a Vittor Hugo, si ammansa e si quieta, e le sue liriche che diremo gnomiche o sentenziose, diventano chiaro e nitido specchio dell'animo suo.

90. Il quale, forse per natura, è molto inclinato a vedere il male in tutte le cose di quaggiù, e si sofferma volentieri non solo a considerar la vanità della vita e di tutti gl'intenti e gli sforzi umani dinanzi al cielo immobile e immutabile, alla terra e alla natura tutta, stabile e ferma, ma ancora a toccar spietatamente la malvagità umana. Della quale egli ha tale opinione, da consigliare di fare il bene agli altri fin che si può, ma di non fidarsi mai, intanto, degli uomini tutti in generale. Di che

(1) Senâi che era di Ghasna.
(2) Khâqâni che era di Shirvân.

forse trovasi ragione plausibile nel fatto che, oltre la sofferta prigionia, egli si trovò ad essere tradito e perseguitato da persone carissime. Ed è saputo che la nascita umile e incerta gli fu rimproverata dai rivali invidiosi, e che lo stesso suo suocero lo perseguitò di satire violentissime, e che il poeta Akhsîkati, ricordato di sopra, di amico gli si fece d'un tratto tristissimo nemico. Tutto cotesto lo indusse a guardarsi dagli uomini, come egli stesso va consigliando, e a vivere solo, quantunque di tanto in tanto egli lamenti e pianga la solitudine in cui si trova.

91. Tale fu Khâqâni come uomo, intanto che, come poeta cortigiano, s'assomiglia in gran parte a tutti gli altri poeti che frequentavano le corti. Come tale, tuttavia, è forse il più studiato e artifiziato di tutti, perchè in argomenti così sovente trattati gli venivano meno l'estro e la fantasia, pur nel desiderio e nel bisogno di dir qualche cosa di nuovo. E tacciamo per ora di alcuni arzigogoli miserabili e di certe immagini goffe, triviali e sconce, che appariranno poi negli esempi che ne daremo. Coi quali artifizi molte volte, ma più spesso con l'erudizione, egli supplì alla mancanza di novità; però giustamente dice l'Hammer che Khâqâni fa come fanno i poeti alessandrini, i quali con l'erudizione suppliscono a tutto. Ma egli adopera questa sua erudizione in modo quasi inaccessibile e inintelligibile, poichè la minima somiglianza, anche per la più lontana associazion delle idee, lo induce a fare allusioni a cose di storia, di mitologia, di scienza naturale, di alchimia; e tutto ciò egli dice ed esprime con una lingua vibrata e concisa, con dispendio di pochissime parole. Per la qual concisione ebbe lodi grandissime dai contemporanei, e noi crediamo ch'ei le meriti veramente, ma, per converso, divenne anche oscuro e difficile a intendere, tanto che senza commenti non è possibile studiarlo. Perciò, anche presso i paesani suoi, ebbe per tempo buoni commentatori, tra i quali un Ganâyi e un Shâdyâbâdi. Sono poi celebri tra le sue qasîde quella in lode della città d'Ispahan e l'elegia per la città di Madâyn o Ctesifonte, ambedue oscurissime e difficilissime.

92. Per queste ragioni tutte, Khâqâni è forse, nel complesso della sua molteplice opera poetica, il più alto lirico persiano, sebbene non abbia i voli felici di Hâfiz, e il più dotto e il più gravido di pensieri. Ma l'arte sua non è perfetta, in quanto essa non è in equilibrio con la dottrina; poi, quel salire troppo in alto e quel perdersi nelle astruserie rendono vano, d'un tratto, tutto lo sforzo del poeta, perchè nessuno può seguirlo fin là dov'egli arriva. La qual cosa fu detta giustamente ai nostri giorni d'un noto maestro di musica tedesco, di cui l'arte non sarà mai arte grande veramente, perchè in grandissima parte, per essere troppo astrusa, si sottrae alla intelligenza dei più. Come poi la lettura delle opere di Khâqâni riesce faticosa d'assai, così egli resta quasi sempre disamabile poeta come è disamabile il compositor di musica che non si fa capire senza stento. Ma l'arte riflessa, sottentrata alla spontanea, e però di decadenza manifesta, è sempre tale!

93. Del poeta Imâdi, che fu nativo di Rey e morì dopo l'anno 582 d. E. (1186 d. C.), il canzoniere è andato quasi tutto perduto, eccetto due migliaia di distici, inediti ancora. Noi però ne facciam menzione non perchè abbiam conoscenza di quanto è rimasto di lui, ma soltanto perchè egli fu eccellente poeta, secondo la testimonianza dei contemporanei e dei biografi orientali. Scrisse qasîde, ghazele e quartine secondo il Rieu, che ne ha esaminato il manoscritto al Museo Britannico, e lodò il principe Toghrul della casa dei Selgiùqidi e più ancora il principe Imâd ud-devleh, signore del Mâzenderân, dal quale, essendo prima a' suoi servigi, ebbe il soprannome di Imâdi. Nell'appendice daremo, unico saggio delle sue poesie, una quartina che egli compose in morte di questo suo primo protettore.

94. Tale che accoppiò nelle sue qasîde o canzoni laudatorie i pregi di Vatvât e alcuni dei difetti di Khâqânî, fu il poeta Anvari, reso celebre in Oriente come panegirista di principi, nativo di Bedneh o di Mahneh presso Abîverd, nella provincia di Dasht i Khâvarân, e però detto Khâvari a principio. Dapprima egli studiò scienze nel collegio di Tûs, ma poi si diede alla carriera più lucrosa di poeta, allorquando, un giorno, egli ne fece quasi per caso la risoluzione. Stava egli seduto, come raccontano, sulla porta del suo collegio quando gli passò dinanzi una schiera di gente, vestita con straordinaria pompa e magnificenza, che accompagnava un gran signore. Domandato chi mai quegli si fosse e saputo che era un poeta, sclamando ch'egli pure voleva esser tale, compose una lunga canzone in lode di Sengiar, pregandolo di accoglierlo in corte. Sengiar esaudì la preghiera e il poeta visse onorato presso di lui e gli sopravvisse ancora, fino ai tempi del principe Toghrul figlio di Arslân. Dicesi tuttavia che egli passasse gli ultimi anni di sua vita nella oscurità e nella tristezza, per certa predizione che aveva fatta e che non si avverò. Egli adunque, che sapeva di astronomia e di astrologia, aveva predetto con altri astronomi una gran tempesta e una convulsione tremenda di natura nell'occasione della congiunzione dei sette pianeti nella Libra, tra il settembre e l'ottobre del 581 d. E. (1185 d. C.). E la gente era fuggita sulle montagne e nelle caverne e stavano tutti con grandissimo tremore e spavento, quando, al giorno designato, il cielo si mostrò così sereno e l'aria così tranquilla da non poter nemmeno sollevar la pula del grano nelle aie o spegnere una lampada. Volle qualcuno interpretar la predizione in altro senso, volgendola a significar l'avvenimento al trono, che fu appunto in quell'anno, del terribile Gengiskhân; ma Anvari, che si vide tosto beffato e motteggiato, tanto se ne afflisse, che si ritrasse a Nîshâpûr, poi a Balkh, dove morì nel 587 d. E. (1191 d. C.), o, secondo altri, nel 592 d. E. (1195 d. C.).

95. Anvari è risguardato costantemente come colui che ha condotto al suo maggior grado di perfezione la poesia encomiastica o laudatoria, e noi crediamo che ciò sia detto giustamente, poichè non mai, prima di lui, questo genere di poesia si levò a tanto splendore e a tanta magnificenza. Ciò diciamo non tanto per le espressioni e per le immagini, iperboliche

sempre come negli altri, quanto piuttosto per le proporzioni vaste e per l'ampiezza che Anvari seppe e potè dare a questa specie di componimento. Oltre a ciò, egli si mise dietro le tracce di Vatvât, il quale, come abbiam visto, tolse alla canzone laudatoria la spartizione convenzionale della qasida usata già dagli Arabi e seguitata anche da Rûdeghi e da Minôcihri. Ma Anvari, forse per sollevare il tono della sua canzone regale, ricorre spesso ad esempi tolti dalle antiche tradizioni epiche e fa allusioni a cose di credenza e di fede mussulmana, onde cade nel difetto che già in Khâqâni abbiam notato, cioè della erudizione soverchia e della oscurità in forza della erudizione. Perciò egli passa come poeta erudito, per intendere il quale abbisognano commentatori; e uno di essi fu appunto quel Shâdyâbâdi che commentò anche il canzoniere di Khâqâni.

96. Ma di questa erudizione sua e di quella retorica, che pur fu molta in lui, egli seppe usare, un giorno, per un nobile fine, allorquando il principe Sengiar fu fatto prigioniero dall'orda turcomanna dei Ghuzi, come in altro capitolo abbiam narrato. Intanto che il misero principe gemeva in carcere e gli stati suoi andavano in malora, Anvari, per ordine della principessa reggente, mandò una lettera a Samarcanda, al principe Ahmed figlio di Suleymân, già beneficato da Sengiar, perchè ne affrettasse la liberazione. Il nobile componimento che conta settantatre distici, anche con la sua molta retorica e la sfoggiata erudizione, è pieno di ardore e di vampo. Incomincia col pregare il vento mattutino di recar novelle a Samarcanda del dolore e dell'afflizione dei vinti, e dice che l'epistola sua ha lagrime e sangue in tutte le sue pieghe, e descrive intanto le opere orrende commesse dai barbari, le moschee fatte stalle ai giumenti, i notabili della terra astretti ad uffici servili, nessuna fanciulla restata vergine se non nell'alvo della madre. Peccato che le lodi, al solito esagerate, di Ahmed, di Sengiar e del messaggiero che la portò, guastino di non poco questa lettera bellissima che dal suo soggetto si chiamò le Lagrime del Khorassan!

97. Come Anvari seppe trattare in maniera in gran parte nuova la poesia seria e grave, così in maniera nuova seppe anche trattar la leggiera, ovvero, per dir meglio, vi scorse aspetti non stati notati prima da altri. Quanto all'amore, egli ne disse come tutti gli altri poeti, cioè usando le stesse frasi e le stesse immagini, ripetendo gli stessi lamenti e le stesse querimonie. E si vede che vera passion d'amore non era quella, ed egli stesso lo dice in una poesia in cui si fa beffa dei poeti che tutta la notte si crucciano vegliando per descrivere labbra di rubino e chiome crespe della loro bella. Pure, in qualche momento, qualche pensiero malinconico qual di rassegnazione forzata ci avverte che qualche passione vera fu talvolta in lui, ond'egli va ripetutamente domandando se v'è difesa alcuna contro il mal d'amore. Poi d'improvviso sembra ricredersi e descrive le disgrazie dei poveri innamorati con quella forza comica con cui il Berni in un suo sonetto descrive la sventura dell'aver moglie.

98. La qual cosa ci mostra d'un tratto un altro aspetto del suo ingegno che fu anche satirico. Ma la satira di Anvari non è più personale quale fu in uso presso i poeti dei tempi dei Sâmânidi; essa, come osserva l'Hammer, fu volta piuttosto contro le donne in generale, contro il cielo, contro il destino, e in una contro le stelle discende alle oscenità più vergognose. Anche contro i poeti, parlando in apparenza di sè stesso, egli si è volto satireggiando, e una sua canzone nella quale giura di non voler far più canzoni nè laudatorie, nè amorose, si ride di chi veglia pensando alla descrizione della bella o si cruccia tutto il giorno per trovare come farà a guadagnarsi cinque dramme lodando qualche potente. Conclude ch'egli cerca la sua libertà in luogo lontano e tranquillo, laddove vivrà fino al termine della sua vita. Questa poesia, che forse è la più sincera e spontanea di Anvari, appartiene indubbiamente agli ultimi anni di lui, quando, per la predizione sventurata, egli erasi ridotto a vita privata e l'ufficio di poeta di corte, giudicato ora da lui con altri occhi, gli doveva parere, come era in verità, non altro che un quasi ignobile mestiere.

99. A questo punto sarebbe necessario dire alquanto lungamente di alcuni poeti che vissero intorno a questo tempo di Anvari e furon tenuti in molta stima dai contemporanei. Ma i loro canzonieri o sono andati perduti, o sono pervenuti a noi imperfetti, o, se anche son venuti interi, giacciono manoscritti nelle nostre biblioteche. Non crediam tuttavia che, anche se fossero conosciuti, molto si gioverebbe la storia della letteratura, perchè si può in certo modo indovinare, anche non conoscendoli, che essi hanno seguito l'andazzo comune di tutti gli altri poeti lirici e amorosi, non uscendo per nulla da una mediocrità molto modesta. Ricorderemo tuttavia Amiq o Amaaq di Bukhâra del tempo di Sengiar, autore d'un poema romanzesco, Yûsuf e Zalikha. D'una leggiadrissima quartina, da lui composta per la morte d'una giovane figlia del principe, daremo a suo luogo la traduzione, non potendo dar di più, poichè non si può riferire, perchè intraducibile, certo passo di poesia che Giâmi gli attribuisce, se pure egli parla dello stesso poeta.

100. Nemmeno di Baylaqâni della provincia di Arrân, caro ai Vicari regi dell'Azerbigiân ed esattore delle imposte in Ispahan per loro conto, posto a morte a furor di popolo nel 594 d. E. (1197 d. C.) per la sua durezza e per le sue satire violente, conosciamo il canzoniere. L'Hammer riferisce una sua poesia, di soggetto allegorico, intorno a un cero (soggetto in voga tra i poeti d'allora), ma di assai tenue valore. Di Shâhpûr, della città di Nishâpûr, che fu elegante poeta e scolare di Fâryâbi di cui diremo fra poco, parleremo nel paragrafo della poesia d'indole popolare, per certa sua poesia a indovinelli che sembra appartenervi. D'Ismâil Ispâhâni, morto nel 635 d. E. (1237 d. C.) nello sterminio generale degli abitanti d'Ispahan ordinato da Tamerlano, si disse dai contemporanei ch'egli era creator di concetti nuovi, e ciò per la sua fantasia molto feconda. E restano veramente di lui alcune qasîde, alcune poesie con ritornelli e alcune quartine

47010

molto concettose. Ma d'Isfarangi, di cui son venute a noi alcune canzoni, tuttora inedite, alcune in lode del celebre ministro dei Selgiûqidi, Nizâm ul-mulk, non si conosce con certezza nemmeno il tempo della morte, trovandosi che alcuni la pongono nel 569 d. E. (1173 d. C.) e altri nel 666 d. E. (1267 d. C.), con differenza di quasi un secolo. Ma se è vero che Isfarangi lodò il ministro dei Selgiûqidi che visse ed esercitò il suo ufficio assai tempo dopo quella prima data, non v'è alcun dubbio che la seconda è assai più probabile. Il canzoniere, di cui trovasi un esemplare manoscritto al Museo Britannico, fu molto pregiato ai tempi del poeta.

101. Contemporaneo di questi e ad alcuni anche anteriore di tempo fu il poeta Fâryâbi, così detto dalla città di Fâryâb in provincia di Balkh, di cui era nativo. Fu poeta illustre e studioso di astronomia e di scienze naturali, vissuto, da principio, a Nishâpûr alla corte di Toghân-shâh, che regnò sullo scorcio del sesto secolo dell'Egira, dodicesimo dell'Era volgare. Come questo principe volle un giorno visitare una sua miniera di turchesi, Fâryâbi compose per lui una bella canzone che presto divenne celebre. Da Nishâpûr passò ad Ispahan laddove dapprima fu accolto male, poi onorato grandemente dal giudice di quella città, ammonito da una quartina dispettosa che il poeta gli pose fra le mani. Si recò anche presso i signori del Mâzenderân, poi presso i Vicari regi dell'Azerbigiân, onorato in modo particolare da uno di essi, il principe Qizil Arslân. Ultime accoglienze egli ebbe in corte di Abû-bekr Zenghi a Sciraz, dopo di che egli si ritrasse a vita solitaria e morì a Tebrîz nel 598 d. E. (1201 d. C.). Fu sepolto a Surkhâb, accanto a Khâqâni e a Baylaqâni suo rivale, nel luogo che allora si diceva il Cimitero dei poeti.

102. Grandissima stima ebbero di lui i contemporanei, tanto che furono in dubbio se, come scrittore di canzoni laudatorie, essi dovessero anteporlo allo stesso Anvari. E la disputa fu calorosa, e Giâmi riferisce anche alcuni passi di poeti che in versi trattarono la questione, grave per quei tempi. Pare a noi che Fâryâbi in molti punti si assomigli, e non poco, al celebre panegirista dei Selgiûqidi, ma che, tuttavia, se ne mostra qua e là l'arte e la dottrina, non ne abbia la pompa e la grandezza. Con questo, egli si diversifica ancora da Anvari nell'aver ripigliato la forma vecchia della canzone che comincia con la descrizione della primavera e dice le pene d'amore e per qualche abile sotterfugio passa a far le lodi del principe; la qual forma Anvari, ad imitazione di Vatvât, aveva già abbandonata. Ma l'artificio in Fâryâbi di gran lunga appar più manifesto che in Anvari, e talvolta esso consiste nella pluralità dei significati ch'egli dà a certe parole per via di metafora, come accade nella sua canzone detta delle gemme. Nella quale le gemme, oltre il significato vero e proprio, hanno anche quello di denti, di monete, di lagrime, di parole, di versi, di concetti, di pensieri e altri molti, formando, quantunque non senza una tal quale raffinata leggiadria, una sequenza di bisticci curiosamente trovati. L'artificio, adunque, è troppo studiato nella elegante

canzone, e come la eleganza soverchia confina col barocco, così qualche distico bellissimo trovasi, in questa stessa canzone, accanto ad un bruttissimo, e l'effetto del primo d'un subito vien meno.

103. Eppure, anche a dispetto della scuola poetica falsa e barocca, può talvolta l'uomo d'ingegno aver qua e là qualche lampo di genio e con quel lampo compensar molte ombre e caligini uggiose. E Fâryâbi potè qualche volta far tanto. Perchè, in una sua canzone in lode di Abûbekr, egli comincia con una descrizione della primavera, argomento d'obbligo e vecchio e trito, ma ravvivato da lui e rinnovato d'un tratto con un soffio di poesia vera. Nella dolce stagione, il giocondo poeta non sente che voci e richiami che gli annunziano il rinnovarsi della natura; e parlano a lui tortore innamorate, rose e gigli, e il cielo ancora. Peccato che il cielo lo richiami d'un tratto al dover suo di poeta cortigiano e la gaia canzone s'affoghi strozzata nelle lodi dell'adulazione! Le quali e in questa e in altre sue consimili canzoni procedono magnifiche e pompose e sembrano strascico grave e romoroso di veste di broccato, e però riescono pesanti e disamabili. Vedesi chiaramente che il poeta si batteva i fianchi per gonfiare argomento vuoto e inetto, e Dio sa quanta fatica gli costava l'increscioso e ingrato lavoro!

104. Lavoro ingrato e increscioso in verità, perchè non gli fruttò che amarezze e disinganni. Pare veramente che questi poeti tutti, al principio della loro carriera poetica, per tutta la gioventù e la virilità, sostengano bellamente dinanzi al principe e alla corte un'acconcia e appropriata parte di commedia, e che poi, al cader dell'età e al dileguarsi delle speranze più gioconde, gettino la maschera e comincino a dire la verità. Ciò vedemmo fare ad Anvari, ciò vediamo fare ora a Fâryâbi. Il quale, in una certa sua palinodia, indubbiamente degli ultimi tempi di sua vita, piange il tempo perduto ne' suoi studi di scienza e di filosofia, e si duole che altri presti orecchio e fede alle novelle dei romanzi e altri intanto, in ghazele stupide, vada dicendo di labbra zuccherine, e richiami a sè l'attenzione di tutti, dove egli vive povero e dimenticato. Dopo tante bugie poetiche, ecco un accento di verità riserbato all'estremo della vita!

105. Poeta meno conosciuto a noi di Fâryâbi riesce Humâm ud-din di Tebrîz, dove nacque nel 636 d. E. (1238 d. C.), non solo per le notizie scarse intorno alla sua vita, ma anche perchè le sue poesie sono ancora inedite quasi tutte. A noi tuttavia è accaduto di aver qualche saggio del suo canzoniere in un manoscritto che abbiam trovato a Torino. Nè la prefazione persiana che lo Schefer dice andar preposta al canzoniere di lui, ci può aiutar molto, non risapendosi da essa null'altro fuorchè Humâm ud-din godette lungamente del favore dei principi presso i quali egli visse. Essi furono Ghâzân Khân, signore di Bagdad, e Muhammed suo fratello. In loro lode sono le sue canzoni, in lode ancora del loro ministro, Reshîd ud-din, che era medico e letterato e che poi si diede cura di raccoglierle e

di ordinarle in un canzoniere. Humâm morì nel 714 d. E. (1314 d. C.), nell'età di anni settantotto.

106. Oltre un libro di sentenze morali, in versi, raccolte per un dignitario di corte e dieci lettere di soggetto amoroso, Humâm ha lasciato canzoni laudatorie, ghazele amorose e quartine. Egli è poeta d'ingegno umile e pedestre che quasi mai non s'accende, che quasi mai non s'avviva, ma dice e ridice i soliti e consueti concetti d'amore dell'uso comune con la freddezza di chi usa frasario che non è suo ed egli l'ha imparato a mente. Anzi, molte sue odi o ghazele, per non dir quasi tutte, hanno significato mistico. Ma là dove egli non è mistico e non dice d'amore, riesce sciatto e insipido. Perchè una sua ghazela improvvisata nell'occasione ch'egli diede una cena ad un giovane signore di corte, oltre i difetti dell'improvvisare, porta quello della erudizione usata male a proposito e dei pensieri e delle immagini goffe e delle parole a senso doppio. Ma qualche sua quartina, in mezzo a molte altre inette e dappoco, ha qualche pensiero felice e qualche immagine viva, e qualcuna ve n'ha pungente e satirica, volta forse contro qualche dispettoso e saccente rivale.

107. Ed eccoci a quel poeta che meglio e più di tutti sta a rappresentare questa scuola di poesia, artificiosa ed erudita. Egli è Khusrev, il più grande poeta persiano dell'India, essendo nato a Dehli nel 651 d. E. (1253 d. C.). Il padre suo era un turcomanno, di nome Lâgin, nativo del Cataio, schiavo del principe Iltatmîsh dapprima, poi venuto in India presso Dehli, all'avvicinarsi di Gengiskhân. Il giovinetto Khusrev restato orfano a sette anni, perchè il padre suo morì combattendo contro gl'idolatri Marhatti, fu educato e allevato dall'avo suo materno che aveva ufficio militare a corte, ed ebbe insegnamenti di lettere, di musica, di scienza, onde poi riuscì uno dei poeti più eruditi e uno degli uomini più dotti del tempo suo. Ai principi di Dehli e ai principi di Multân egli fu carissimo, e a Dehli ritornò quando, dopo esser stato fatto prigioniero dai Mongoli e condotto a Balkh nel 683 d. E. (1284 d. C.), ne fuggì per ritornarsi in India a riveder la madre sua che abitava in Patiyâli presso Dehli. In questa città il principe Muhammed-shâh teneva allora splendidissima corte e proteggeva i poeti e i dotti e generosamente li donava, come l'attesta il viaggiatore arabo Ibn Batûtah che di quei tempi appunto si trovò a quella corte. Khusrev pure vi ebbe accoglienza onesta e là dimorò fino alla morte che accadde nel 725 d. E. (1324 d. C.). Fu sepolto presso la tomba del maestro suo Nizâm ud-dîn Avliya che fu uomo di dottrina grandissima e di rara santità di vita, e di cui i discepoli raccolsero, dopo la morte, le sentenze morali, pervenute fino a noi. Uno di questi discepoli fu appunto il nostro poeta, che verso gli ultimi anni di sua vita erasi dato alla religione.

108. L'opera poetica di Khusrev fu vasta e molteplice e non originale. Fu vasta, perchè egli compose tal farragine di versi da affaticarlo, lui medesimo, nel raccoglierla e ordinarla; fu molteplice, perchè nessun genere

poetico fu lasciato intentato da lui, e non originale, dicendo egli stesso di volere imitare Senâi e Khâqâni nella mistica e Nizâmi e Saadi nelle coble e nelle ghazele. Spartì egli stesso le sue poesie in quattro raccolte secondo quattro tempi della sua vita, e in alcuna parte aggiunse anche prefazioni e schiarimenti ragionando della eccellenza della poesia, della superiorità della poesia persiana sull'araba, dei diversi ingegni poetici e del suo. Noi invece distingueremo soltanto un canzoniere lirico; una raccolta di cinque poemi ad imitazione dei cinque di Nizâmi (dei quali tutti faremo ricordo nel capitolo della poesia romanzesca), un'altra raccolta di cinque poemetti di carattere tra lo storico e il romanzesco e con intento epico, concernenti fatti e personaggi contemporanei, e finalmente alcune opere minori, fra cui un trattato di musica, uno scritto intorno all'amore divino e un altro inteso a tessere le lodi dell'India.

109. Delle quali opere a chi volesse giudicare convenientemente, oltre il fatto ch'esse appartengono a generi diversi e però dimandano criteri diversi, si offre anche l'altra difficoltà del non essere Khusrev, come tanti altri poeti del suo tempo, di carattere sì spiccato e determinato da potersene tracciare anche all'ingrosso i lineamenti. E però, mentre a lui convengono tutte quelle osservazioni che al principio di questo paragrafo abbiam fatte intorno alla poesia di questi tempi, non si trova tanto da poter dire di lui in particolare che in particolare lo tratteggi. Cotesto potremo fare più agevolmente di Hâfiz che è posteriore a Khusrev di mezzo secolo; ma Hâfiz era ingegno sovrano. Khusrev va giudicato, per ora, come poeta lirico soltanto, e però, come tale, merita non poca lode per la composizione di alcune sue leggiadre e gentili ghazele, nelle quali appunto egli fa presentire esser vicino omai il grande Hâfiz. Anzi, se nella mistica e nella romanzesca egli fu imitatore, nella ghazela invece, in quanto preparò la via ad Hâfiz, fu innovatore di non poco. Ciò diciamo nel senso che egli indusse per il primo nel gentile componimento una leggiadria e una finezza che prima non ebbe mai; onde la ghazela, ruvida e rude talvolta tra le mani dei precedenti, tra quelle di lui si fa linda e raffinata. Dicono che a ciò potè contribuire la natura del suolo indiano in cui egli visse, natura più gaia e allegra e tale da suggerire immagini nuove. Ma, accanto alla studiata leggiadria, sta la leziosaggine, e Khusrev ci si mostra talvolta lezioso, anche troppo lezioso.

110. Quanto al pensiero suo di uomo e di poeta, che potremo noi dire, se tutti questi poeti non hanno pensiero proprio, massime se mediocri? Poichè essi sono eguali in tutto ai poeti provenzali, per i quali nulla più restava da fare se non di vestire di parole e di frasi leggiadre concetti e pensieri già stabiliti e determinati. Tali sono anche questi poeti persiani della seconda scuola, e fa meravigliare come migliaia e migliaia di versi siano stati fatti così, solo per ripetere pochi e aridi pensieri che poche linee, al più, potevano comprendere in tutto il loro complesso. Anche Khusrev, adunque, ripete fino alla sazietà ciò che tanti altri hanno già

detto, e pare che dagli altri soltanto in ciò si discosti, cioè che egli vede nell'amore una forza umiliante, dinanzi alla quale, egli, ebbro e sfinito, si sente polvere d'ossa consunte. Ma ciò è ancora arte, e non è espressione che direttamente venga dal cuore; e però qualche voce vera dell'anima sua deve forse cercarsi qua e là, in qualche verso improvvisato per una passeggiera, ma verace commozione, come in quelli detti da lui nel passare dinanzi ad un cimitero laddove egli andava a cercare gli amici estinti, o in qualche distico satirico uscitogli di bocca in un momento di subitanea stizza.

111. Compagno e intimo amico di Khusrev e con lui vissuto a Multân in corte, meno fecondo, ma forse più gagliardo poeta, fu Hasan, nativo di Dehli, carissimo come Khusrev ai principi di cui disse le lodi, e come Khusrev scolare anche di Nizâm ud-dîn Avliya. Passava il celebre maestro coi discepoli suoi e con Khusrev, un giorno, per il mercato di Dehli, e perchè a Khusrev piacque l'aspetto del giovane Hasan che vendeva pane, egli, accostandoglisi, gli domandò: A quanto vendi il tuo pane? — Io lo pongo, rispose, in un piatto della bilancia e prego il compratore di mettere tant'oro nell'altro finchè esso superi il peso del pane. — E se i compratori vanno in rovina? — Allora essi vi pongono due preghiere soltanto. — Ciò tanto piacque a Khusrev, che lo ridisse al maestro, il quale prese il giovane con sè. Hasan dimorò lungamente col vecchio saggio e gli fu discepolo fedele, e dopo la morte ne raccolse le sentenze morali in un bel libro che si chiamò, ed è pervenuto fino a noi, I Guadagni del cuore. Morì nel 727 d. E. (1326 d. C.), nell'anno stesso in cui il principe Muhammed tramutò gli abitanti di Dehli, fra i quali Hasan si trovò, nella città di Deogîr o Devlet-âbâd, sua novella residenza reale.

112. I contemporanei parlarono di Hasan di Dehli con onore grandissimo e lo dissero anche il Saadi dell'India. Della qual lode non possiam dire quale e quanta sia la verità, perchè il canzoniere è ancora inedito, meritevole tuttavia d'essere pubblicato ove si badi alla freschezza e leggiadria di certe ghazele che ne furon date fuori per saggio. In una delle quali, che daremo tradotta nell'appendice, fanno bella mostra certe immagini acconciamente tratte dai colori, e certi pensieri tolti dalla natura riescono nuovi. O forse di lui si deve dire ciò che abbiam detto già del suo contemporaneo Khusrev, cioè che la natura del suolo d'India suscitò in lui quei pensieri e gli fornì quelle immagini. Secondando le quali, egli si mostra forse meno elegante e leggiadro di Khusrev, più sobrio tuttavia e più robusto, quantunque, in tanta uniformità di pensiero e di forme di questi poeti, sia assai difficile notare qualche differenza che sia vera. Sono lodate le canzoni chè Hasan compose in lode dei principi presso i quali egli visse; ma esse attendono ancora manoscritte che alcuno le dia alla luce, come sarebbe cosa bella che si pubblicasse il libro di sopra ricordato, nel quale Hasan raccolse le sentenze del suo maestro in religione, almeno per conoscerne le dottrine e i pensamenti.

113. Perchè ora abbiam notato l'uniformità del dire e del fare di tutti questi poeti lirici, eccoci, per compenso, a parlare di tal poeta che da tutti gli altri si discosta non già per maggiore elevatezza di mente, ma per un concetto più vero e più pratico ch'egli ebbe della vita. Egli era Feryûmendi, figlio di un Yemîn ud-dîn che era originario del Turkestân e fu uomo di stato, ministro nel Khorassan al servigio dei principi Khodâbendeh. Feryûmendi così era chiamato, perchè era nato nel villaggio di Feryûmend, e tra il figlio e il padre, che pure fu poeta e letterato, durò lungo tempo un carteggio poetico, e le lettere che vi sono comprese, sono ancor celebri e assai reputate in Persia e in India. Ma più ancora sono note e apprezzate le sue poesie in forma di aforismi, tutti di sana morale pratica, che egli compose, dicono, per contrapporle alle empie e sacrileghe quartine di Omar Khayyâm. Perdette il padre nel 724 d. E. (1323 d. C.); ma della sua vita che passò tranquilla e pacifica, essendo egli ricco possessore di latifondi, non sappiamo quasi nulla. Morì nel 745 d. E. (1344 d. C.) e fu sepolto accanto al padre suo.

114. Se degli altri poeti non si può che a gran stento conoscere quale sia il vero e intimo pensiero, di Feryûmendi si può dire che il suo trapela vivo, chiaro e limpido, da ogni suo verso, da ogni sua sentenza, semplice e piana sempre. Però le sue poesie fanno un contrasto singolare con tutte quelle degli altri. Feryûmendi chiama le cose tutte col loro vero nome senza tanti significati faticosamente sottintesi, senza tante allusioni recondite; e però ogni suo verso è come lo specchio d'una mente chiara e pratica che serena va giudicando e ragionando. Così egli si assomiglia a quegli elegiaci greci che esposero loro dottrine morali e civili poetando, come fecero appunto Solone e Teognide, perchè anche egli ha un certo suo dire calmo e pacato, mentre in certi suoi pensieri morali fa ricordare Orazio, sebbene non abbia la mente alta dei due primi nè l'arte fina e sobria del terzo. È certo ch'egli manca interamente d'impeto lirico, ma in compenso ha sana e pratica dottrina, e la sua filosofia è tutta intesa ad acquetar le passioni, a far godere e apprezzare la vita quale è, a sopportarne con serenità e calma i mali e le sventure, ad appagarsi del proprio stato. Perciò la raccolta delle sue poesie è libro di sapienza utile, e s'intende perchè essa è fra le mani di tutti in Oriente, mentre certi canzonieri vaporosi e allegorici sono conosciuti soltanto dai dotti.

115. Con questo, ciò che rende piacevoli le poesie di Feryûmendi, si è anche una certa sua facoltà di vedere le cose tutte quali sono e di non cercarne il come e il perchè. Anzi a chi gli domanda il perchè di certe cose, risponde con l'osservare quanti mai sono quelli che lo ignorano e pure s'acquetano nell'ignorare. Egli perciò si appaga di ciò che ha e può godere senza odio e senza invidia e senza soperchierie, appunto come un agiato possessor di terreni che è pago del suo stato nè con l'immaginazione o col desiderio corre oltre il confine de' suoi campi. Onde avviene che egli da quel suo soggiorno campestre, lieto e tranquillo, riguardi al

mondo come a luogo di turbamenti e di scompigli non interrotti, e sorrida di compassione vedendo l'affannarsi della gente stolta dietro l'acquisto delle ricchezze e degli onori. Perciò egli grida a sè stesso:

O di Yemìn figliuolo,
Fuggi dal mondo via, dove i suoi mille
Sapienti non valgono un sol matto!

Così alla compassione egli congiunge il dispregio e, seguitando un modo allegorico, in uso a quei tempi, di rappresentare il mondo sotto l'immagine d'una vecchia laida e schifosa, finge che Gesù, andando per il deserto, s'imbatta in lei per caso ed ella gli descriva tutte le male arti sue e tutti gl'inganni. Alla qual descrizione il buon Feryûmendi fa seguire il consueto epifonema:

Del figlio di Yemìn sempre, o fratello,
Abbi in mente il racconto. E sei tu uomo?
E lungi va da questa cortigiana!

Anche ai mali e alle sventure della vita diede un pensiero il pacifico poeta, non tanto però da turbarsi la cara tranquillità dell'animo. Consigliò, anzi, la rassegnazione, e come questa non valga, egli pensa che altri possa consolarsi col pensiero che per noi, dopo la nostra ultima notte, non può risplendere in cielo nessun altro giorno.

116. Da questo poeta singolare, ma di mente sana, torniamo tra la turba dei deliranti, sebbene il primo che ci si presenta, non sia ancor tale del tutto. Egli è il principe Uveys della casa degli Ilkhàni o dei Khodâbendeh di Bagdad, famiglia, come abbiam visto, d'origine tatarica, alta protettrice dei dotti e dei poeti. Egli, succeduto al padre Hasan Buzurg nel 757 d. E. (1356 d. C.), fu principe amabilissimo, dotto, fornito d'ogni pregio di nobile e bennato signore, che s'intratteneva famigliarmente coi poeti raccolti alla sua corte, e in particolare con Selmân Sàveghi che gli fu maestro in arte poetica. Uveys sapeva anche dipingere, e bellissimo era della persona, tanto che, quand'egli cavalcava per Bagdad, usciva la gente in folla ad ammirarlo con compiacenza. Morì giovane e di mal sottile nel 776 d. E. (1374 d. C.); e, perchè assai tempo prima egli s'era accorto della sorte che l'aspettava, compose alcuni dolcissimi e mestissimi versi coi quali diede l'addio agli amici suoi, reputandosi contento di ritornare alla vera vita dalla quale, per abitar la terra, era stato rapito per poco.

117. Ne pianse la morte il poeta Selmân, detto Sâveghi, perchè nato nel villaggio di Sâveh tra Rey e Hamadân intorno al 690 d. E. (1291 d. C.), che a' suoi tempi ebbe reputazione grandissima e fu ammirato da Hâfiz, tanto che il padre suo inorgoglito soleva dire che melagrane di Simnân e poesie di Selmân non si trovavano in nessun altro luogo. Ma Sâveghi lasciò per tempo il villaggio paterno e visse gran parte della vita alla corte di Bagdad, introdottovi dallo stesso principe Hasan Buzurg che, incontratolo un giorno in un luogo deserto nell'andare a caccia, lo stimolò ad improv-

visare qualche verso. E Sâveghi improvvisò e piacque e diè principio così alla sua lieta fortuna. La quale l'accompagnò finchè visse ed egli fu maestro di poetica non solo di esso Hasan, ma ancora di Uveys che gli si fece famigliarissimo, e del figlio di Uveys ancora, Huseyn. Fu carissimo anche alla principessa Dilshâd, madre di Uveys, donna di bellezza rara, di mente eletta e di non comune dottrina, che col marito prese parte al governo dello stato. Della famigliarità che fu tra Sâveghi e il suo regal discepolo Uveys, si raccontano molte cose dai biografi che noi tralascieremo perchè di assai poco valore per noi. Ma non lascieremo di ricordare il suo incontro con Zâgâni, poeta satirico e bernesco, morto nel 772 d. E. (1370 d. C.), perchè esso fa conoscere quali a que' tempi fossero la vita e la società dei poeti.

118. Raccontasi adunque che Sâveghi avesse scritto certo epigramma contro di Zâgâni nel quale egli lo chiamava satirico infernale e ateo indegno. E Zâgâni, risaputo cotesto e recatosi d'un tratto a Bagdad, trovò Sâveghi seduto sulla sponda del Tigri, circondato da una turba di ammiratori, e s'accostò. Richiesto da Sâveghi chi egli si fosse e donde venisse, Zâgâni gli rispose col verso:

Di Qazvîn della terra un pover uomo,

e Sâveghi gli domandò s'egli conosceva sue poesie. Zâgâni rispose di sì e tosto recitò quei versi:

Da bettola son io, adoro il vino,
Dei maghi all'osteria[1] m'inebrio ed amo.
Come una secchia d'una in altra spalla
Mi van passando, e a questa
Da quella man, come un bicchier, mi but-
[tano,

e soggiunse: Un uomo di talento non può mai aver composto questi versi. Però essi non sono di Sâveghi, ma bensì della moglie di lui, perchè a lei soltanto applicabili. — Sâveghi intese il frizzo mortale, e domandò allo straniero s'egli era Zâgâni. Il quale, risposto affermando, rivolse a Sâveghi che stava ad ascoltarlo confuso e vergognoso, un acerbo rimprovero, meravigliandosi che un uomo di talento come lui adoperasse la satira. Sâveghi allora riconobbe il suo torto, abbracciò Zâgâni e lo menò a casa sua, restando poi sempre scambievolmente amici buoni e fedeli. Di Zâgâni ricordasi anche un epigramma scritto contro il principe di Sciraz, perchè costui non volle ammetterlo alla sua presenza un giorno ch'egli se ne stava col suo buffone. Ma Sâveghi si ritrasse nella tarda età a vita religiosa, avutane licenza da Uveys che gli assegnò per mantenersi le entrate di due villaggi, e morì nel 779 d. E. (1377 d. C.).

119. Come poeta, Sâveghi, che compose molte canzoni o qasîde laudatorie ed elegie in morte di principi di Bagdad e varie ghazele amorose e quartine, è indubbiamente uno dei più manierati e contorti, tanto da passare ogni misura, come riconosce lo stesso Giâmi, tutt'altro che nemico

(1) *Maghi* in senso di *empi*, perchè bevono e vendono il vino che è vietato.

degli artifizi poetici. Si dice anzi che egli volesse imitare le poésie di Fâryâbi, già troppo artificioso per sè stesso, e farne anche la parodia, e ciò per incitamento di Uveys e della madre di lui, la principessa Dilshâd. Del qual suo intendimento si dà come prova un passo delle sue poesie, che daremo tradotto nell'appendice, nel quale le immagini e i traslati sono di tal guisa affollati e mescolati insieme da non potersi nemmeno comprendere cosa mai il poeta voglia dire. Eppure egli ebbe in ricompensa da' suoi regi protettori due villaggi nella terra di Rey, e Devlet-shâh soggiunge, raccontato il fatto, che se anche gli fosse stata data tutta la provincia di Rey, ciò sarebbe stato ancor troppo poco. Tanto il gusto era depravato ai tempi del poeta e ai tempi del suo biografo! Noi, tuttavia, possiam credere che quel passo, appunto perchè composto o per imitazione o come parodia, recasse esagerato il difetto dell'artificio in ogni sua parte. Con tutto ciò, Sâveghi è manierato sempre, e se egli afferra qualche concetto che gli sembra acconcio, in mille guise lo viene volgendo e rivolgendo, dicendolo e ridicendolo troppe volte. E fossero almeno i concetti suoi nuovi e alti, perchè allora, si potrebbe aver qualche frutto nel vederli rappresentati in varie e nuove guise; invece, sono i soliti concettini dei poeti d'amore, mistico o non mistico che sia, che muovono lo stomaco omai. Nè vale a sostenerli la lingua forbita e raffinata o la frase studiata ed elegante o l'immagine ricercata e recondita; ma il soverchio uso stanca e la ripetizione continua è molesta. Nelle qasîde Sâveghi è alquanto più gagliardo e robusto, sebbene il recondito e sottile pensiero egli esprima sempre con artificio soverchio; nè gli manca qualche immagine veramente leggiadra e felice. Anzi è da notare che, quanto alle qasîde, egli ritornò in onore questo genere antico e nobile di componimento, già quasi dismesso ai tempi suoi, volendo imitare e Fâryâbi e Anvari. Di più ritornò all'antico disegno della qasîda, incominciando quasi sempre dalla descrizione della primavera o di qualche altra stagione dell'anno, e poi passando alle lodi del principe. Anche, come già fecero e Farrukhi e Minôcihri al tempo dei Ghasnevidi, qualche volta egli l'adoperò per descrizioni di edifizi, e qualche volta anche per trattar di qualche cosa grave, restituendole l'ampiezza antica. Scrisse anche due poemi, dei quali si dirà nel capitolo della poesia romanzesca.

120. E forse l'intimo e più vero suo pensiero va cercato, come già per altri abbiam fatto, in quei versi che non son stati dettati da alcuna scuola o da alcuna necessità di mestiere e di ufficio. I quali sono pochi veramente, ma tanto più preziosi quanto più sono scarsi, e appartengono forse alla ultima età del poeta, quand'egli s'era tolto per sempre dalla corte. Là, nella pace tranquilla del suo romitorio, Sâveghi potè pensare e fare da filosofo, proclamando vera fonte di pace e di quiete l'appagarsi del proprio stato, e potè porgerne anche ad altri il consiglio salutare. Ma poi la penitenza a cui s'era dato, egli la faceva ricalcitrando, perchè di quando in quando gli spiriti d'un tempo si ridestavano in lui. Allora, con beffardo

sorriso, dice d'aver più volte rabberciato la sua penitenza, quasi fosse incomodo mantello gettato attorno alla persona, ma invano, chè egli ieri, per dolore d'aver bevuto a un bicchiere, ha spezzato quel bicchiere, e oggi, per desiderio d'un bicchiere, ha violato la penitenza ancora.

121. Altro poeta amoroso a cui fu poi cara la vita religiosa, è Kemâl Khogendi, nato a Khogend nella Transoxiana, in paese ameno e fertile e detto da qualche scrittore orientale, con immagine nuova, la sposa del mondo, perchè esso dispensava i suoi favori (cioè i suoi frutti squisiti) a tutte le contrade attorno. Fatto il pellegrinaggio della Mecca, Khogendi pose sua residenza in Tebrîz, laddove il principe Uveys fabbricò per lui un collegio che fu poi frequentato da molti devoti e discepoli. Quando poi Tughtâmish principe del Qibciâq prese Tebrîz, il poeta fu da lui menato alla sua residenza reale di Serây, laddove stette lungo tempo, avuto da tutti in reputazione grande, finchè poi gli fu concesso di ritornare alla sua sospirata Tebrîz. V'ebbe accoglienze oneste da Mîrân-shâh, figlio del gran Tamerlano, allora signore della città, che si fece suo discepolo e gli pagò i debiti contratti nel soccorrere i poveri. Quando morì nell'803 d. E. (1400 d. C.), nella sua povera cella non fu trovata altra suppellettile che la stuoia su cui dormiva, e la pietra su cui egli, dormendo, soleva appoggiare il capo.

122. Quanto al valore poetico di Khogendi, autore, secondo l'Hammer, di ghazele soltanto, non di coble o di qasîde, se diciamo ch'egli appartiene a quest'ultima scuola di poesia artificiosa, manierata e sottile, abbiamo detto abbastanza. Di cotesto si accorsero ancora gli scrittori orientali, trovandosi che Giâmi dice Khogendi imitatore di Hasan di Dehli e che lo stesso Khogendi attesta che ciò appunto si affermava di lui al suo tempo:

Nessun m'ha colto porte a scassinare;
Certo è però che di Hasân il ladro
Mi sogliono chiamare,

così egli diceva di sè stesso. Anche vi fu chi lo volle mettere accanto al grande Hâfiz che pure l'ammirò, a quanto dicesi; ma Giâmi osserva che la gente che l'uno e l'altro avvicinò, soleva dire essere la compagnia di Khogendi migliore della sua poesia, e la poesia di Hâfiz migliore della sua compagnia. E giustamente; perchè dalla poesia del nostro poeta a quella di Hâfiz corre differenza grandissima, essendo essa quasi inintelligibile e intraducibile per l'artificio studiatamente recondito che vi si usa. Ciò accade sempre a tutti quei poeti che non traggono la loro ispirazione dal maggior poeta di tutti che è il popolo, ma sì bene da un angusto cerchio di regole poetiche o di dottrine astruse, non intese fuor che da pochi. È certo tuttavia che in Khogendi il linguaggio poetico che è anche mistico (e ricordiamoci ora che siamo in tempi in cui il linguaggio mistico e l'amoroso sono un solo linguaggio) è usato bellamente e con certa abilità spigliata e sciolta. Del resto, esso si arresta sempre e sempre all'argomento solito della lunga e dolorosa lontananza dell'amica, alla quale il poeta amante

anela con tutte le forze dell'anima e del cuore intanto ch'egli si chiama felice e beato in quell'angoscia mortale.

123. Andando innanzi, sempre più si fa difficile la distinzione tra i veri lirici e i mistici; anzi, noi ci accorgiamo che solo per la forma esterna, non già per i pensieri e le idee, questi poeti di cui ora parliamo, appartengono alla schiera dei lirici. Tra i quali ecco uno dei più illustri, Qâsimi, nativo di Tebrîz e appartenente ad una famiglia che pretendeva discendere da quella del Profeta, ond'egli portava il titolo onorifico di Signore. Nelle dottrine mistiche Qâsimi fu iniziato assai per tempo e come s'acquistò grandissima fama, ebbe molti discepoli e ammiratori in tutto il Khorassan e in altre provincie, laddove egli si era recato. La città di Herât era allora la sede dei discendenti di Tamerlano, e in Herât il nostro poeta ebbe onori grandi, finchè Shâh-rukh, figlio di esso Tamerlano e allora regnante, al quale certi invidiosi e maligni avevano rappresentato l'insegnamento del saggio come pernicioso alla gioventù, lo indusse a partire. Secondo altre notizie, Qâsimi fu incolpato d'aver armata la mano di Ahmed Lur che nell'830 d. E. (1426 d. C.), nella pubblica moschea di Herât, uccise di pugnale il principe Shâh-rukh. Sotto la quale accusa, egli avrebbe dovuto fuggire. Ma poichè tutto ciò contrasta con l'indole pacifica e tranquilla del poeta, è forse da prestarsi maggior fede al primo racconto. Secondo il quale egli, dopo molto resistere, persuaso dal figlio di esso Shâh-rukh, il nobile e gentile Bâisingher, da Herât passò poi a Balkh e poi a Samarcanda. Ma il desiderio della sua prediletta Herât non cessava dal tormentarlo, e dicesi ancora che il principe che l'aveva cacciato, lo richiamò come tosto ne sentì la lontananza. Nel ritorno, essendo calda la giornata, Qâsimi si fermò presso la piccola città di Giâm, ad un luogo detto Khargird, in un delizioso giardino, per riposarsi alquanto. Piaciutogli quel luogo ameno, egli vi si fermò lungo tempo e i discepoli comprarono quel giardino e ne fecero dono gradito al maestro. Il quale ritornò alquanto più tardi a Herât e vi stette onorato e stimato ancora qualche tempo, finchè morì nell'835 o nell'837 d. E. (1431 o 1433 d. C.) e fu sepolto nel suo giardino di Khargird, laddove più tardi il principe Alì Shîr, letterato e poeta, nè abbellì a proprie spese la tomba.

124. Oltre le opere mistiche, delle quali in altro capitolo si farà un cenno breve, questo poeta ha anche lasciato un canzoniere lirico nella forma, ma tutto di sapore mistico. Però, come tale, avendo il solito e consueto linguaggio allegorico d'amore, si può intendere fin da principio di che natura e di che maniera sia il suo poetare. Ed egli, come tutti gli altri, sospira di congiungersi con l'oggetto adorato de' suoi desideri, anzi anela al momento di perdersi in lui. Tuttavia, in così consueta e stucchevole ripetizione di pensieri e di frasi, Qâsimi, nelle sue ghazele, ha una freschezza insolita, tanto più insolita quanto più questa scuola poetica risente della vecchiaia. Perciò, quantunque le immagini siano sempre quelle, esse riescono o paiono nuove veramente, trattate, come sono, da

lui e presentate. Anche quel solito e convenzionale concetto del congiungersi con l'amica è detto in maniera tutta nuova, e però, nell'effetto riesce nuovo. Alcuna sua poesia ha freschezza di colorito e andamento da madrigale, concepita in un momento d'anima serena, ed egli intanto inneggia all'amore che di lui ha fatto aspro e dolce governo e l'ha tramutato in mille guise e gli ha tolto la coscienza di sè, ond'egli non possiede altro pregio o facoltà che questa del provare così intenso amore. Del quale egli aveva certamente un'idea terribile, come di potenza misteriosa a cui non si può resistere; e del fato, a cui tutti questi poeti ciecamente credono, soleva dire che esso, ove ordisca la rovina d'alcuno, gli toglie vista, udito e favella, poi gli grida: Così sta zitto!

125. Muhammed Kâtibi, altro poeta di questa scuola, nacque a Tarshîz nella provincia di Nîshâpûr e a Nîshâpûr studiò calligrafia sotto un celebre maestro che si dicea per soprannome Scrittura d'argento, e il quale, come si vide superato dal discepolo, con sorda guerra lo costrinse a fuggire. Kâtibi allora, il qual nome significa il calligrafo, si recò ad Herât, alla corte dei discendenti di Tamerlano, accoltovi da Shâh-rukh e da Bâisingher. Ma, o per l'invidia dei rivali, o perchè non fu soddisfatto dell'accoglienza ricevuta, egli si recò ben presto alla corte di Shirvân, presso il principe Ibrâhîm che gli donò diecimila monete d'argento per una canzone composta in sua lode. Dicono che il principe, all'udir la canzone dalla bocca dello stesso poeta, domandasse meravigliato chi mai gli avesse condotto innanzi così canoro usignuolo. Ma Kâtibi distribuì i denari avuti in dono tra i poveri dell'ospedale di Shâmâkhi e restò povero com'era venuto. In Ispahan, dove più tardi si recò, si iniziò alle dottrine mistiche e in Asterâbâd imprese a comporre cinque poemi ad imitazione dei cinque di Nizâmi, quando morì nell'838 d. E. (1434 d. C.) per la peste che desolò quelle contrade.

126. Come poeta lirico, Kâtibi ha composto molte canzoni in lode dei principi di Shirvân e molte ghazele amorose, simili a tutte quelle degli altri poeti. Ma nelle canzoni, come in quella per Ibrâhîm, egli volle ripristinare l'introduzione, omai vieta e caduta in disuso, della descrizione della primavera. E perchè il vecchio e rancido argomento e della primavera e della lode è omai esaurito, il poeta va sbizzarrendosi con tante ripetizioni e riempie il vuoto dei pensieri con le allusioni più recondite e studiate. Anche gli serve l'artificio di ripetere alla fine d'ogni distico la stessa parola con significati diversi, o proprii o figurati, come già fece Fâryâbi nella nota canzone delle gemme. Ma l'artificio non bene gli riesce e l'imitazione manifesta, anche se l'artificio avesse valore, gliel toglierebbe.

127. I quali difetti di artifici inetti e mal pensati, di giuochi di parole e di contorcimenti di pensiero e di frase, trovansi ancora nelle ghazele amorose. Nelle quali Kâtibi indusse anche una tal quale incertezza e oscurità nebbiosa, da non potersi bene afferrare il pensiero quale esso è; onde le parole e le immagini passano dinanzi leggiadre anche, se si vuole.

ma il loro nesso ci sfugge. Quando poi egli parla d'amore, non s'intende bene quale amore veramente sia il suo; ma, se badiamo a ciò che pur ne dice qua e là (non in tutte le sue odi però), affermando che egli è furente d'amore e che per esso egli è omai idolatra e disconosce Dio, la rivelazione, i miracoli, l'astinenza e la preghiera, ci accorgiamo che di tanto in tanto il nostro poeta s'abbandona d'un tratto all'amore mistico, del quale egli ha il furore, il delirio e le vertigini.

128. E veniamo a Shàhi, all'ultimo poeta, forse, che meriti d'essere ricordato in questa schiera uniforme di cantori d'amore. Era nativo di Sebzvàr e discendeva dalla casa principesca dei Serbedàr, tribù turcomanna stata sottomessa da Shàhrukh, figlio di Tamerlano. Ma il figlio e successore di Shàh-rukh, il principe Bàysingher, fu amicissimo del poeta, il quale, col suo favore, potè riavere parte della eredità paterna. Però gli fu dato di vivere nell'agiatezza, bene accolto in corte e presso i dotti e i grandi tutti, perchè egli sapeva di disegno, di musica, di calligrafia, e improvvisava quando n'era richiesto. Ma poi, per un caso disgraziato, avendo Bàysingher ucciso alla caccia uno appunto della casa dei Serbedàr, ultimo luogo di soggiorno di Shàhi fu la città di Asteràbàd laddove egli si ritirò anche per dare il disegno di certi edifizi che vi si volevano innalzare. Morì in quella città nell'857 d. E. (1453 d. C.), compiuto l'anno settantesimo di sua età, e di là fu portato a seppellire in Sebzvàr.

129. Si dice che le poesie di Shàhi contassero fin dodicimila distici, e che poi egli, cosa rara nei poeti orientali e nei nostrani, ne scegliesse alla fine e ne ritenesse come buoni un migliaio soltanto, distruggendo come cattivi gli altri tutti. Ma anche con questi pochi, che pur v'ha ragione per credere che siano dei migliori, Shàhi si mostra sempre ed è poeta assai mediocre, ben lontano dal giustificare le lodi che ne fa Devlet-shàh, il quale dice ch'esso ha il fuoco di Khusrev di Dehli, la leggiadria di Hasan di Dehli, la chiarezza di Hàfiz e l'eleganza di Khogendi. Del resto, Devlet-shàh e ogni altro critico orientale sogliono facilmente accumular lodi non per altro che per non saper che dire veramente, intanto che del valore del poeta che essi lodano, non hanno opinione certa e fondata. Lasciando adunque i giudizi degli orientali, ci sembra di poter dire che Shàhi, oltre l'avere gli stessi artifici e arzigogoli degli altri poeti del suo stampo, quantunque in certi punti egli sia alquanto più semplice, è tuttavia loro inferiore nel vigore e nella potenza della espressione. La quale molte volte si vede modellata su quella di Hàfiz, ma reca con sè tutti i difetti proprii delle cose imitate, perchè, dovendo pure discostarsi in qualche parte dal suo modello a fine di dir qualche cosa nuova pur nell'imitare, male e inettamente se ne discosta, e quel nuovo non è bello, mentre quel bello non è suo. Soltanto nelle quartine è alquanto più originale e nuovo, sebbene non vi mostri nè spieghi la forza di Omar Khayyàm, insuperato autor di quartine, come vedremo. Tuttavia v'è qualche cosa che piace, e laddove egli è mordace e satirico, esce in qualche bel pensiero, espresso con forza

e verità, come suole avvenir sempre allorquando parli alcuno in causa propria. E veramente tra i versi più vivaci e belli di Shâhi sono quelli, almeno per il pensiero, che egli improvvisò per ordine di Bâysingher quando un tale, mal veduto dal principe, sedeva in luogo più onorevole di Shâhi e di ciò il principe si mostrava infastidito. Nella quale occasione seppe il poeta esprimere bellamente il proprio pensiero e quello del suo regale interlocutore, scegliendo una leggiadra e acconcia immagine.

130. A questo punto noi ci arrestiamo dall'enumerare altri poeti e dal descriverne, per quanto ci è dato, la maniera e l'arte, e vogliamo deliberatamente tacere di molti che pure, nei cinque secoli di storia letteraria da noi percorsi, levarono qualche grido di sè. Ma poichè preme a noi di far la storia del pensiero poetico in Persia, considerato nel suo complesso, più che la storia della vita dei singoli poeti, abbiam tenuto conto dei maggiori soltanto, più volentieri di quelli che qualche cosa di nuovo o pensarono o fecero o trovarono. Poi, dei minori si hanno anche notizie più scarse che dei maggiori, e talvolta d'alcuno tra essi non ci è restato che qualche distico o qualche non valevole frammento; e però, se di tutto ciò avessimo voluto tener conto, questo scritto in alcuni suoi punti sarebbe divenuto un catalogo di nomi e nulla più. La qual cosa come e quanto avrebbe giovato al nostro assunto, ognuno che voglia, purchè non sia curioso razzolator di quisquiglie, può facilmente vedere. Anche di Hâfiz, che pure è il più gran lirico persiano, deliberatamente abbiam taciuto, sebbene qua e là, data l'occasione, l'abbiam ricordato. Ma cotesto abbiam fatto per ragione contraria, cioè per dirne poi più degnamente in altro luogo che ci sembrerà più acconcio, laddove ne diremo il perchè, come anche a suo luogo diremo perchè mai ci riserbiamo di parlar di Saadi altrove, e di Giâmi alla fine del libro soltanto.

4. La lirica d'indole popolare.

131. Poichè la poesia lirica persiana è stata aulica e cortigiana fino dai suoi principî e dalla corte e da certe dottrine particolari ha tolto tanti suoi modi e atteggiamenti, s'intende agevolmente quanto poco di modi e di costumi proprii della poesia del popolo essa abbia potuto conservare. Ma, se quasi nessuna traccia dei modi popolari possiam ravvisare nella poesia colta, meno ancora è noto a noi della poesia lirica del popolo nella sua forma genuina e prima. La quale tuttavia dovette esistere veramente e avere una certa fioritura, come ne fanno fede alcuni modi assunti poi dalla poesia colta, modi popolari in origine, e alcuni canti moderni recentemente raccolti, che, se non erriamo, non possono essere che la continuazione d'altri canti popolari più antichi, ora perduti. Con questo, sappiamo ancora che alcuni poeti illustri non isdegnarono talvolta di esprimere qualche pensiero comune, qualche sentenza popolare, nei loro bei versi eleganti, e questi poeti, tra gli altri, sono Rûdeghi e Minôcihri. Però, se

non nella sua interezza, almeno per una certa buona parte potremo descrivere, così di lontano, questa lirica popolare, se pure ci sarà dato di ravvisare quale veramente fosse dagli sparsi indizi che ne restano.

132. E prima dobbiam notare che la quartina, tanto usata e abusata dai poeti persiani e resa celebre da Omar Khayyâm, è forse la forma più antica e comune di poesia popolare persiana. Perchè, allo stesso modo che presso di noi certi rispetti e stornelli e strambotti del popolo abbisognano di una data forma poetica, breve, ma perfetta, semplice, ma capace, per vestirli, così certi pensieri improvvisi, che sanno di sale, e certe osservazioni acute, quali il solo popolo sa fare, dovevano trovare in questa forma breve e leggiadra della quartina, già descritta da noi avanti, la loro propria veste. Che se poi molti poeti, anche illustri e famosi, l'hanno assunta e ridotta al suo maggior grado di perfezione, ciò non tolse mai che essa, e nei modi e nell'atteggiarsi e nell'andamento, facesse conoscer la prima origine sua, e, nell'espressione di qualche pensiero gravido di senso, non restasse e si mantenesse tale quale era da principio.

133. Dalla forma passando al contenuto, crediamo di poter dire che sono resti di poesia popolare quegl'indovinelli che qualche poeta anche di grido s'è compiaciuto di usare talvolta. Di tali indovinelli la forma poetica, ed è facile intenderlo, doveva esser breve e concisa, e però la quartina era la forma che consuetamente li vestiva, benchè si trovino anche spesso indovinelli di forma più ampia, secondo che la cosa da indovinarsi richiede più o meno ampia descrizione. L'indovinello dev'essere antichissima forma popolare, e se ne trovano tracce nel Libro dei Re, secondo il quale il giovane Zâl non potè sposare la bella Rûdâbeh se prima, nel cospetto del re Minôcihr e di tutta la corte, non sciolse certi enigmi che alcuni sacerdoti gli ebbero proposti. Anche nel passo, ora citato, di Firdusi, gl'indovinelli hanno una forma breve e concisa e simmetrica, secondo che comporta il verso epico. Di Rûdeghi abbiam pure un indovinello, in forma di quartina, inteso a descrivere la penna da scrivere, dopo il quale, nell'appendice, non potrem recare che altri pochi esempi di cui non ci è noto l'autore. La qual cosa, del resto, è molto naturale e ovvia, trattandosi di componimento poetico alquanto puerile, poco usato dai poeti di grido, mentre molti altri dovevano andare attorno per il volgo, noti a tutti, come i nostri presso di noi, senza che se ne sappia l'autore o alcuno si curi di saperlo. Anche talvolta l'indovinello fu adoperato artificiosamente, ma con poca maestria ed effetto, in certi componimenti, ogni verso dei quali esce in una interrogazione. Ciò è a dire che, proposte alcune cose che fra di loro hanno certa qualità comune, si chiede alla fine del verso quale di esse abbia quella tal qualità in grado maggiore. Così, proposta la luna, il sole, il volto dell'amica, si chiede quale dei tre sia più splendente. Di tali artificiosi indovinelli uno dietro l'altro, onde si può comporre una ghazela, diede alcun esempio un Shâhpûr di Nishâpûr che fu discepolo di Fâryâbi e morì a Tebrìz nel 600 d. E. (1203 d. C.), in

fama di poeta elegante. Ma chi ha qualche conoscenza della poesia popolare, intenderà tosto che anche questa forma, benchè alquanto artificiosa, appartiene al popolo nella origine sua.

134. Anche crediamo che possano essere considerati come resti di poesia popolare quei proverbi e quelle sentenze che spessissime volte Firdusi riferisce come detti o pronunciati da qualche animale. Ciò egli fa sempre in certe date occasioni, allorquando in contingenze difficili o nel desiderio e nella necessità che ha qualcuno di persuader qualche altro, cade in acconcio il riferirsi a qualche sentenza o a qualche proverbio che, calzando bene a proposito, viene a dar forza alle ragioni addotte prima. È questa una certa quale autorità a cui si ricorre come a cosa che non può sbagliare, ed è l'autorità del così detto senso comune, qui bellamente espresso, in forma concisa e aforistica, per bocca degli animali.

135. Anche appartengono alla poesia popolare tutte quelle poesie difficili a definirsi per le quali si vuol descrivere, quasi con intento drammatico, certe cose e certe operazioni molto usuali e comuni. È questo un certo genere di poesia casalinga, umile e pedestre, ma tutta improntata d'una certa dolcezza famigliare e d'una bonarietà tranquilla e pacifica. Della quale abbiamo anche molti esempi nella letteratura francese del Medio Evo, dove alcune operazioni casalinghe, come quella del fare il vino o dell'apprestar certe vivande, erano descritte in versi sotto la forma di racconti di martirii, alla maniera di quelli dei Santi. Tra questi racconti abbiamo forse il più usitato e il più noto che è quello del martirio di San Bacco, che altro non è che la descrizione faceta del modo con cui si pigia l'uva e si fa il vino. Ora, tra le poesie di Minôcihri del tempo di Masûd Ghasnevide, di sopra già da noi ricordato, trovasene una breve e graziosa, che con stile famigliare, ma spigliato e allegro, introduce l'uva stessa a parlare col vignaiuolo. E l'uva gli racconta in che modo ella ebbe certo connubio col sole che la fece pregna, ond'ella ingrossò, poi assunse color bruno, finchè fatta nera e livida, piena di vespe fastidiose, ella ora prega il contadino di reciderle la gola. Come egli avrà fatto cotesto, la consegni a chi la porti al torcolare, e là egli ne faccia aspro governo, pigiandola, calpestandola, dilaniandola, e ne raccolga intanto il sangue rubicondo, del quale poi egli berrà in compagnia di qualche amico, propinando alla salute del suo principe e signore, al suono di liuti e di tamburelli. La leggiadra poesia che a suo luogo daremo tradotta, altro non può essere che imitazione fatta da Minôcihri di qualche rozza canzone popolare, della quale non possiam dir nulla, perchè nulla ne sappiamo. Soltanto possiamo aggiungere che quello dovette essere certamente un modo d'arte popolare; perchè, se quella poesia di Minôcihri che ora abbiam ricordata e descritta, ne è forse l'esempio più bello, diverse altre, e quasi eguali, si trovano pure tra le poesie di esso Minôcihri, descrivendovisi in modi curiosi e nuovi la maniera di fare il vino, sempre con dialoghi quasi burleschi tra le uve e il vignaiuolo.

136. Ma non dubbie traccie di arte del popolo si veggono anche nel contrasto, il quale, con i contrasti e in parte anche con le tenzoni provenzali e francesi e con quelli di Fra Bonvesin de Riva, ha somiglianze grandissime di forma, di andamento e d'intonazione. Ma poichè delle somiglianze della poesia persiana con le nostre del Medio Evo diremo assai più ampiamente nell'ultimo capitolo di questo libro, così inviando il lettore a ciò che nella Introduzione abbiam detto intorno al contrasto in generale e a ciò che ne diremo poi sul finire, ci appagheremo ora di ricordar gli esempi di contrasti persiani che ci sono pervenuti, e i loro autori.

137. Questi sono tutti poeti illustri, alcuni anche noti per altre opere poetiche o per alti uffici esercitati in pubblico e in privato, come Asadi che fu maestro di Firdusi; e però di essi soltanto possiam far qualche cenno, mentre degli oscuri poeti del popolo tra i quali o nacque o dovette usarsi a principio questa singolar forma di poesia, nulla sappiamo. Ora, Asadi è il primo poeta illustre che ci sia noto come autore di contrasti, nativo di Tûs nel Khorassan e vissuto intorno al 400 d. E. (1009 d. C.). Nè della sua nascita nè della sua morte si può determinar con certezza la data, sebbene v'abbia ragione per credere che egli, che morì in molto vecchia età, dovette nascere alquanto prima del 329 d. E. (940 d. C.) e morire alquanto dopo il 411 d. E. (1020 d. C.). Ciò diciamo perchè le due date ora poste sono quelle della nascita e della morte di Firdusi; e perchè Firdusi fu discepolo di Asadi che di alquanti anni gli sopravvisse, v'ha ragione per credere che Asadi appunto e nascesse e morisse presso queste due date che segnano la vita del suo grande discepolo. Ma, tolta questa congettura e la circostanza che egli poetò alla corte di Mahmûd di Ghasna dal quale altresì ebbe da principio la commissione di versificare il Libro dei Re, nulla sappiamo della sua vita. Solo possiamo aggiungere come certo che l'onorevole lavoro volutogli affidare dal principe, Asadi modestamente rifiutò, additando in Firdusi chi più degnamente avrebbe potuto por mano alla grande e laboriosa impresa. Quanto poi a ciò che qualcuno disse di lui, aver egli terminato in due giorni il Libro dei Re che Firdusi nel fuggire da Ghasna, avrebbe lasciato incompiuto, mostreremo nel capitolo dell'epopea non essere che mera favola, priva di qualunque ombra di verità.

138. Restano di Asadi tre contrasti o tenzoni, uno tra il giorno e la notte, l'altro tra l'arco e la lancia, il terzo fra il cielo e la terra, e tutti e tre sono condotti secondo una stessa maniera e una forma stabilita. La quale consiste, e già l'abbiam detto nella Introduzione, nel presentare i due contendenti e nel riferirne le ragioni rispettive per dialogo onde l'uno si crede di vincer l'altro nella eccellenza delle sue qualità, per deferir poi alla fine la definizione della questione a qualche personaggio grande e illustre con le lodi del quale bellamente si chiude il curioso componimento. Onde a ragione potè qualcuno definire il contrasto persiano una

velata canzone laudatoria, essendone intento vero, benchè nascosto, quello di lodare qualche potente da cui si sperano grazie e favori. Il primo contrasto di Asadi, sotto questo rispetto, è in lode di un Ahmed che vi è detto fiore d'ogni gloria e d'ogni virtù, e il secondo fa le lodi, prodigate senza misura, di Mahmûd di Ghasna, laddove il terzo è inteso ad esaltare il principe Rustem Dilemita che fu a quei tempi gran protettore dei letterati. Ora, l'artificio di Asadi, in questi suoi contrasti, si è quello di far trovare ai contendenti non solo l'eccellenza loro nelle loro qualità quali esse sono, ma ancora di far vedere in ciascuna qualità qualche significato recondito, non avvertito prima da altri, e di condurre a significato morale le qualità tutte che sono materiali. Perciò, ad esempio, la chiarezza del giorno rispetto alla oscurità della notte e la dirittura della lancia rispetto alla curvatura dell'arco s'intende come facilmente possano avere un significato morale ben certo e a questo Asadi si richiama sempre adoperando anche la storia e la mitologia e più spesso la teologia mussulmana. Allo stesso artificio, notisi cotesto, ricorre anche ne' suoi contrasti il nostro Fra Bonvesin de Riva, il quale nelle qualità della rosa e della viola, della mosca e della formica, trova belli e acconci significati morali. E crediamo che questo modo o artificio fosse proprio anche dei primi e oscuri contrasti popolari, e che da essi appunto l'abbiano tratto Asadi e gli altri come parte integrale e formale del componimento. Senonchè Asadi, talvolta assai troppo si lascia andare al vezzo di cercare allusioni e significati reconditi, e quando nel secondo contrasto che è tra l'arco e la lancia, li trova anche tra le lettere dell'alfabeto, secondo che esse nella forma si assomigliano più a questo che a quello dei contendenti, cade in difetto che sarebbe intollerabile presso di noi. E così diciamo, perchè tale artificio non è usato da Asadi soltanto, ma da altri poeti ancora, e però sotto questo rispetto egli è scusabile in parte. Ma, ciò che è vago e leggiadro modo di questi contrasti suoi, onde avviene che essi si leggano volentieri, il poeta sa fare in modo che la parlata di uno dei contendenti sia quasi sempre pronta e acconcia confutazione di quanto l'altro ha detto prima, e la disputa procede serrata, senza interruzioni, e sembra una vera e propria battaglia nella quale i colpi degli avversari si succedono ad intervalli che sono eguali fra loro. A ciò contribuisce anche la forma breve e precisa, data a ciascuna parlata dei contendenti, circoscritta talvolta a un distico solo che nella sua uniforme precisione ed esattezza acquista anche efficacia maggiore.

139. Di Unsuri abbiam detto nei precedenti paragrafi come di poeta lirico. Ora qui si vuol ricordare un suo contrasto inteso a lodare il principe Nasr fratello di Mahmûd, di cui la forma e l'andamento si discostano alquanto da quelli degli altri. Dice adunque il poeta che, stando egli in intimo colloquio con la bella sua, ella ad ogni sua proposta rispondeva definendo e sentenziando. Ne nasce perciò un dialogo vivo e serrato, nel quale un verso solo è assegnato a ciascuno dei contendenti, verso

pieno di senso e di significato, che in poche parole deve dire e dice molto. Anzi, qualcuno dei versi somiglia ad una sentenza, e bene spesso la battaglia è fatta per sentenze contrapposte, avverse nell'intento e nel senso talvolta, talvolta anche coordinate in modo che questa è esplicazione e corollario di quella, tanto da produrre effetto bellissimo, anche in una certa oscurità che regna su tutto il componimento. Tale oscurità procede anche dal non sapersi indovinar veramente di che vadano disputando fra loro i due contendenti, intendendosi soltanto che l'amante parla all'amata, la quale si schermisce sempre, dando tuttavia qualche lode e incoraggiamento all'amante. A un tratto l'intimo colloquio amoroso si cambia, e non se ne vede ragionevole ragione o passaggio preparato, in una lode, alternata per proposte e risposte, del principe Nasr, di cui si dicono mille cose magnifiche e pompose.

140. Passiamo sotto silenzio, poichè già ne abbiam detto qualche cosa in altro paragrafo, il contrasto inetto e sciocco in cui si disputa dell'eccellenza dei profeti ebrei e dei mussulmani, che qualcuno vorrebbe attribuire a Firdusi. Là ancora abbiam detto le ragioni per le quali non può essere opera del gran poeta l'indegno pettegolezzo, e però, tacendone ora, ci sia permesso di passare ad altro poeta, autore d'un altro contrasto, che merita considerazione ed esame. Il poeta è Fakhr úd-dìn, e il suo contrasto è una disputa tra la spada e la penna da scrivere. Ma di lui e della sua vita non sappiam nulla, conoscendosi soltanto ch'egli poetò al tempo dei Selgiùqidi, verso la metà del quinto secolo dell'Egira non contento della poca considerazione in cui quei principi lo tenevano, come si può arguire dai seguenti versi che lo Schefer per il primo ha pubblicati:

Molte canzoni e dissi e recitai
Al tempo mio, fidando nel mio prence,
Con gran studio ciascuna, e al suo servizio
Fresco di speme un albero piantai.
Or quell'albero è secco e non recava
Frutto, e quei pretendea far da poeta
Nè avea sentor di poesia; ancora
Dell'ignoranza sua vanto ei menava.
Uom più bove di lui veracemente
Non vidi o udii. Davver! che in dargli il [regno
Errò il destin meravigliosamente.

141. Nè sappiamo se questo Fakhr ud-dìn sia lo stesso Fakhr ud-dìn, soprannominato Fakhri, supposto autore del poema Visa e Râmin, del quale in altro capitolo avremo lungamente a parlare. Poichè, essendo stato finito quel poema nel 440 d. E. (1048 d. C.) e il nostro autore dei contrasti essendo vissuto al tempo del principe Melik-shâh della casa dei Selgiùqidi che regnò dal 466 al 485 d. E. (1073-1092 d. C.), la differenza del tempo, quantunque non grande, ci fa difficoltà per credere che qui si tratti d'un solo e medesimo personaggio, sebbene ci sembri che così veramente debba essere. Ma a Fakhr ud-dìn, autore di contrasti, due ne appartengono, che si fingono avvenuti tra la spada e la penna. Uno solo ne è stato pubblicato finora dall'Ethé, e dei due è questo il più breve, e forse il più succoso e il più bello. In esso tuttavia non troviam più l'arte

bella di Asadi, per la quale la risposta d'uno dei contendenti è confutazione acconcia e propria di ciò che l'avversario ha detto prima; nè il poeta sa fare quelle allusioni, troppo ricercate talvolta, che pure sono uno degli artifici principali di Asadi. Il contrasto di Fakhr ud-din procede così molto più semplice, ma meno bello e meno vivo, e s'affoga alquanto inettamente nelle lodi tributate al principe Melik-shâh che è chiamato a definir la contesa.

142. D'un contrasto tra il violino e il liuto, del grande poeta Saadi, del quale parleremo in altro capitolo, fa ricordo l'Hammer, come di componimento che servì di modello ad altro contrasto di Bushâq il ghiottone; ma non ne troviamo alcuna menzione presso l'Ethé, diligente raccoglitore ed espositore di tutto ciò che risguarda questi contrasti persiani. Ma Bushâq, del quale in altro capitolo parleremo, morto nell'830 d. E. (1426 d. C.), sia che imitasse, sia che non imitasse il contrasto di Saadi, al suo, che è una disputa tra la focaccia dolce e il pane, diede forma e intendimento diversi. Perchè, descritta una bella tavola sontuosamente e lautamente imbandita, egli finge che la focaccia, interrogata della origine e dell'esser suo da uno dei commensali, dichiari ed esponga tutto cotesto. Dopo di che, il pane dice l'origine sua e l'essere suo. Nella chiusa, il poeta trova allusioni morali nella focaccia e nel pane in riguardo dell'uomo e di Dio suo fattore, detto ridevolmente il cuoco celeste. Tutto ciò non è contrasto, ma è indubbiamente una degenerazione del contrasto vero, stando pur sempre nel fondo la disputa dell'eccellenza fra due avversari, introdotti a parlare.

143. Il leggiadro e vivo componimento di origine popolare, oltre essere componimento che sta da sè, potè entrare ben presto in componimenti maggiori e farne parte. Però sappiamo che Nizâmi, il principe dei poeti romanzeschi persiani, al quale consacreremo buona parte d'un altro capitolo, reca un contrasto nel suo Libro di Alessandro; e il contrasto è tra i pittori greci e i pittori cinesi che disputano della loro eccellenza rispettiva nell'arte della pittura e della scultura. Ma la disputa, più che per parole e ragioni d'ambe le parti, si fa con le opere, narrandosi dal poeta che, alla presenza di Alessandro e dell'Imperatore della Cina, i pittori greci e i cinesi mostrarono ciò che sapevano fare, definendosi poi la questione con la sentenza che i greci sono più valenti nel disegno e i cinesi più valenti nel lisciare e ripulire le cose scolpite. Anche nel poema Khusrev e Shirìna, dello stesso Nizâmi, v'ha un contrasto, ma in forma diversa; perchè il poeta introduce due cantori, Bârbed e Nigisa, a dir le lodi, in forma di ghazele succedentisi, non interrotte per molte pagine, l'uno di Khusrev e l'altro della bella Shirìna. Ma Nizâmi, in questo contrasto, non muta metro, laddove Sâveghi, come vedremo, introduce in alcun suo romanzo la stessa forma di contrasto per ghazele, facendo però vere e proprie ghazele, con mutamento di metro e di rime. Anche nel poema mistico di Arifi, morto nell'853 d. E. (1449 d. C.), dal titolo: La

Palla e la Racchetta, trovasi un contrasto tra il cielo e la terra, e nel poema, il Re e il Mendico, di Hilâli, decapitato nel 939 d. E. (1532 d. C.), trovasi pure un contrasto tra l'arco e la freccia. Ma, come questi contrasti hanno cambiato anche di metro entrando a far parte di poemi (e il primo metro del contrasto si fu quello della qasîda o canzone laudatoria, intanto che il metro di questi poemi è il distico rimato), così hanno cambiato assai anche nell'andamento e in tutto il loro insieme. Però si discostano molto da quella forma prima di dialogo serrato e vibrato, e dando a ciascuno dei contendenti una parlata sola in propria difesa, il vero dialogo a proposta e risposta è tolto ed è tolta con esso ogni vivacità ed efficacia. Altri contrasti ha la più recente letteratura persiana, dei quali tuttavia non possiamo tener parola perchè sorpassano i termini del presente libro, al quale, come si è detto, è assegnato di trattar della poesia persiana soltanto nel suo tempo più felice e più fecondo.

144. Ma se soltanto per le imitazioni che ad ora ad ora ne hanno fatto i migliori poeti, possiamo a stento e per sola congettura intravvedere quali fossero certi generi di poesia popolare, onde la conoscenza che ne possiamo avere è molto scarsa e incerta, anche più scarsa e incerta sarà quella che potremo avere della poesia amorosa del popolo. La quale, come è naturale, non solo non doveva mancare, ma anche doveva essere di vena abbondevole e ricca più che qualunque altro genere. Ma della poesia amorosa popolare dei tempi antichi nulla ci è restato, se per avventura, come ora vedremo, certi modi particolari e certi atteggiamenti della poesia amorosa colta non si devono considerare come tali che erano proprii in origine di quella, passati poi acconciamente in questa. La qual supposizione, come di per sè è molto probabile, riceve anche una certa qual conferma dalla poesia popolare amorosa dei giorni nostri, perchè in questa certe immagini e pensieri, come già osservò il Chodzko che ne raccolse molti esempi nel suo lungo soggiorno di undici anni in Persia, corrispondono perfettamente, anzi si assomigliano, ad altrettanti pensieri e immagini della poesia colta e letteraria. Ora, qualcuno potrebbe opporre che la recente poesia amorosa del popolo ha preso da quella tutto ciò che tra le due v'ha di comune e di somigliante. Anche noi riconosciamo che in cotesto v'ha grandissima parte di verità; aggiungiamo, anzi, che talvolta questa poesia popolare riferisce versi dei maggiori poeti, come Saadi e Hâfiz. Con questo però sosteniamo ancora, e crediamo di poter sostenere, che alla poesia popolare, un giorno e nel suo principio, la letteraria dovette attingere tanti modi che da parte diversa non le potevano derivare; e questi sono tutte quelle immagini tolte dalla natura del suolo persiano o iranico, quelle immagini e quelle frasi e quei traslati e quelle allegorie tolte dalla bella e gioconda vegetazione, dalle fontane limpide, dai ruscelli, dai giardini bellissimi di cui i Persiani si dilettano in modo particolare, dai fiori tutti e specialmente dalle rose, le quali non hanno mai ispirato presso altro popolo tanta parte di letteratura. Tutto cotesto, come non poteva

derivare ai Persiani dagli Arabi circondati dalla squallida natura dei loro deserti, così non potè a meno d'esser visto e notato dai poeti popolari, che sono i primi sempre, e assunto da loro come proprio e natural colorito e adornamento dei loro versi. Come poi sorse la poesia letteraria dei poeti cortigiani, quale fin qui siam venuti descrivendo, essa dovette prendere (e come poteva farne a meno?) quei modi e quegli atteggiamenti che erano proprii della popolare. E si badi che di questa poesia quella, moltissime volte, non è che un perfezionamento, se pur sempre si può dir tale. Che se poi la poesia amorosa popolare dei nostri tempi imita qua e là il linguaggio e il fare e di Saadi e di Hâfiz, chi sa che essa non si riprenda ora ciò che da principio e in origine era suo veramente?

145. E questo vezzo di ricavar tanti modi e immagini dalla bella e gaia natura forma in grandissima parte il linguaggio peculiare di tutta la poesia amorosa di Persia, laddove i pensieri che ne costituiscono l'anima vera e intima sono i soliti e consueti d'ogni poesia amorosa, popolare o colta, e consistono nel parlare delle pene che l'amante prova, massime se lontano dalla bella sua, nel lamentare la sua ritrosia e durezza, onde l'amante desidera talvolta di morire, in prova della sua fede. Ma la poesia popolare persiana, quale almeno ci appare nei canti raccolti dal Chodzko, ha ancora qualche snellezza maggiore della colta, ed è più libera e disinvolta, anche più breve e spicciativa, lasciando che il pensiero intimo apparisca subito, manifesto e limpido. Con questo, essa, più che la poesia colta, sembra tener conto della vita qual è e considera cose dalle quali quella, perchè troppo elevata, rifugge volentieri. Però, senza toccar cosa che offenda il buon costume, vi si parla di colloqui furtivi nei giardini, e vi sono ritornelli in lode d'una bella e leggiadra figliuola di un oste, e proponimenti di zerbinotti che col poco denaro che hanno, vogliono comprar qualche ornamento per la fanciulla del loro cuore, e vi si parla di disegni di fughe improvvise dalla casa dei genitori troppo severi. Onde avviene che questi canti, sotto un certo rispetto, sono una immagine fedele della vita degli amanti, se pur così si può dire, quale poi in fondo è uguale in tutti i paesi, con tutti i loro sogni e i loro capricci, con le loro smanie disperate e le loro astuzie.

APPENDICE ALLA LIRICA

A. POETI PERSIANI CHE HANNO POETATO IN ARABO

(IV secolo dell'Egira, 900-1000 d. C.).

I. Abû Ahmed segretario.

1. Non ti meravigliar se di scïenza
In chi è d'Iràqa un oceàn vedesti
O un tesoro di tutta conoscenza,
Ma ti stupisci se tal ch'ebbe in terra
D'ignoranza il natal, tra capo e coda
Discerne ancor qual sia la differenza.

2. Se un nobil destrier vassi a Bukhàra,
Un asino diventa in sua natura.
Non vedean gli occhi miei tanta lordura
Quanta il re del Levante a sè prepara [1].

3. Chi bramar può la vita? Io disïando
Men vo la morte fin che presso stia.
Mille son pregi nella morte. Allora
Ch'ei fosser noti, amata ella saria.

II. Abdùni.

Intanto che di Dio per le contrade
È pura l'etra e olezzo di viole
Spira presso al mattin, vegg'io Bukhàra
Cadavere giacer di tutto il mondo,
E tu dentro vi stai come nel seno
D'un gran fosso profondo.
Deh! sire Iddio, rendi miglior sua gente,
Sperdine il puzzo, o lungi da Bukhàra
Tu, sire Iddio, tramutane e separa!

III. Abû 't-tayyib della casa dei Tâhiridi.

Sen vanno i prenci Samanidi e cadono
E tutto si dissolve il regno e struggesi!
A chi giacigli molli avea, tramutali
Fortuna in stuoia, e sotto vi son ciottoli.
Tale ch'è d'essi, in eterno or dà lagrime,
Nè v'ha compenso a potestà che fuggesi.
Di chi era prima, fe' la sorte simile
Governo [2], ed oggi chi fu in alto umiliasi.
Tu li lascia all'inferno e bevi in giubilo,
Chè ad occidente omai l'alba trapelasi [3].
E primavera approccia e il giorno svolgesi
E spandesi e la notte in sè raccorciasi
E sorride al mattin su drappi ceruli
La luce e il lampo brilla ed arde il fulmine.
Cade la stirpe ch'ebbi in odio, e cessano,
Chè da lei ci venìan, dolori e triboli.
Quando? Se a mane e a sera non vuoi bevere [4],
T'affretta, chè il piacer prendesi a prestito [5].

---

* *I nomi proprii persiani che, nel testo, sono trascritti secondo la quantità delle vocali (eccetto i più noti), qui, in tutti questi brani poetici, sono notati soltanto d'accento in modo d'andar d'accordo con l'armonia del verso italiano.*

(1) I principi Sâmânidi che risiedevano a Bukhâra.

(2) Allusione alla passata grandezza dei Tâhiridi e dei Saffâridi. V. § 2 della *Introduzione*.

(3) Allusione al principe Dilemita Rukn ud-devleh che minacciò più volte i Sâmânidi. Regnava questo principe nell'occidente dell'Iran, perciò il poeta dice che di là viene l'alba.

(4) Cioè: quando mai vorrai bere? ecc.

(5) Cioè è cosa rara.

IV. Murâdi.

1. Giuro che al prence Nasr e pioggia [e nuvole
Stanno servendo. Della via la polvere
Gli spargono d'umor, perchè la polvere
Non gli offenda il destriero. Oh! a lui non [manchino
Tre cose: gioventù, dominio e gloria!

2. Disse Murâdi un motto non sospetto,
Un suo consiglio, all'uom di core, accetto:
« Stranieri, a Nishapûr deh! non andate!
Genti estrane colà son maltrattate ».

3. I figli di Geyhân [1] e vivo e morto
M'hanno vestito. Com'io sia risorto,
Attestar vo' cotesto al giorno estremo [2],
Chè il primo dono che da lor mi venne,
Era un guarnello, ed ultimo favore
Un funebre lenzuol men sopravvenne.

V. Mervrûdi.

1. Versami di quel vin, figlio del sole,
Del duol nemico e dello spirto amante,
Più puro della fè di chi è devoto
D'Ad o Temin [3] o al sole adora innante.
Di tal, ch'ebbe poter della mia gloria
Sull'edifizio e il carcer mio dischiuse,
Berrò di questo vino alla memoria [4].

2. Vi son due cose, e gente saggia e [onesta
Nulla contro vi può: voler di donna
E allevamento di fanciulli. Intanto,
Volto è ingegno di donna a sue passioni
E senza briglie vònno andar garzoni.

VI. Yemâmi.

Dico che il fiore che le gote imbian- [cami [5],
Scoprir mi fa miei denti neri e labili.
S'invecchia, e il core ha suo desire inco- [lume,
Onde, qual idria al fuoco, in petto ei balzasi.
Non è per giovinezza ogni mio tribolo,
Nè perchè d'alto, qual da un monte aereo,
L'età l'assalti che ha i capelli candidi,
Ma perchè dice ognun: Ve'! gli è decre- [pito! —;
E pazïenza non è in me dei vecchi
In tante del destin vicissitudini.

VII. Harrâni.

1. Di quest'Otbi mutata è la natura,
E nulla ei sa fuor che ingiuriar, picchiare
Sempre, e poi sempre gridar contro altrui.
Bevve una beva [6] e s'è fatto qual orso.
Mille di Dio maledizion su lui!

2. Di Muhammèd figlio d'Ozeyr [7] ne'
Guariscono gli stomachi più deboli. [pasti
Erbe all'uso d'Ippocrate pestate
Sono in essi e diversi e pochi semplici,
Torte tutte a pezzetti, e ciò di quanti
Son commensali computato al novero;
Stiacciate quanti son gli assisi al desco,
Nè tu vedresti un sol boccon superfluo.
Veggo che il digiunar, nella sua terra,
È consiglio miglior, se alcun vi capita.

3. Quando vedrò che intorno a questa
Ululando va l'upupa? e che pianto [casa

---

(1) È collettivo, e si deve riferire a Geyhâni soltanto, celebre geografo e ministro dei Sâmânidi (cfr. Rieu, *Catal.*, pag. 416 *a*), il quale mandò al poeta alcuni arredi funebri quando lo seppe vicino a morte.

(2) Al giorno del giudizio, quando risorgeranno i morti.

(3) Antichi popoli arabi idolatri.

(4) Huseyn Ibn Ali Mervrûdi, illustre personaggio, fu al servigio dei Sâmânidi come capitano. Ma poi, perchè mal ricompensato, prese parte alla ribellione di Mansûr contro di essi. Mansûr morì di veleno, e Mervrûdi fu posto in carcere, donde poi uscì per opera del ministro Abû 'l-Fazl Balami.

(5) La vecchiaia.

(6) Una beva magica.

(7) Fu ministro di Nûh figlio di Mansûr, della casa dei Sâmânidi.

V'hanno le donne e percuoter di gote?
Quando vedrò ch'ella è deserta e nullo
Vivente è in essa; e quando mai del sere
Vi sarà il lutto funeral? Non buona,
O Bu 'l-Fazl, assumesti compagnia,
Tu cane, tu maiale, upupa e scimia! [1]

4. La gente di Kharèzm non è semenza
D'Adamo. No, per Dio! ch'egli son bestie.
Mostrami tal che a lor têste somigli,
A lor lingua, nel mondo, a lor costumi,
A le lor vestimenta. Oh! se li accoglie
Per gente sua lo nostro padre Adamo,
Del nostro padre Adamo è il can migliore!

VIII. Abû Giafar degli Abbâssidi.

Chiamar vo' pazïenza in mio soccorso,
Ch'essa è il migliore degli amici miei;
A mia fermezza chieggo aita e ancora,
Ch'elle son pari, alla prudenza mia,
E vo' cacciar l'affanno del mio core,
Anche se afflitto è il corpo. Ecco! rifugio
Mi cercherò là 'v' è il rifugio mio,
Se pur vuol Dio rifugio darmi, in quella
Mia terra che amo, ed ella m'ama intanto
Ch'ella s'ama da me, là 've son frutti
Di que' frutti che sono in paradiso
D'ogni delizia. E l'aria è come spiro
D'alme che amor purificò; suo stato
Gli è come stato che via caccia in bando
A ogni mesto il dolor. L'acqua vi è dolce
Come d'amante il cor, che già la pena
Dell'assenza provò [2]. La polve e il muschio
Eguali sono in lor paraggio. Oh! Iddio
Se mi francheggia e me prendesi amico,
S'ei mi ridona a libertà e mi rende
Ai fidi amici miei, s'egli mi adduce [telli
Presso a quei che amo, e presso a'miei fra-
Posar mi fa, se il suol della mia terra
Ei vuol ch'io calchi e i beni miei mi rende,
E se fortuna i campi miei fa belli
E mi dà pace appo i miei cari, giuro,
Giuro che mai non penserò al ritorno,
Fin che ritorni il dì e la notte, in questa
Terra straniera, intanto che tramonta
Là da Shirvàn il sole [3]. E s'io tornassi
In questa un giorno mai, prendami tosto
Il carnefice e gettimi alla morte,
Spettro (?) sanguinolento e insidïoso!

IX. Huzaymi.

Bastami il campo mio per ciò che alletta
La servil gente [4]; e possiam noi la terra
Correr senza accattar la provvigione.
Questo è il ricetto mio, questo il mio servo
E la nutrice. In esso è la famiglia,
E li congiunti miei son tutti in esso.
Altri si affidi in ciò che vuol. Mia fede
Di là dal campo mio non andrà mai,
Chè il campo è amico all'uom. Forse che [molti
Gli amici sono in loro affetto grandi?

X. Tarîfi.

Penso alla patria mia come al mio nido,
Ma ne vo lungi il vitto mio cercando.
Se del vitto il pensier legge [5] non fosse,
Lungi dal nido andria l'augello errando?

XI. Dînaveri.

1. Se saputo avess'io che generato
Tal figlio avrei, che tanto non è vile
Il fango agli occhi miei, gioia nessuna
Avuta avrei pensando a lunga vita
Presso l'amico del mio core [6]. Oh! come

(1) Per intendere il valore di questi versi, è bene sapere che in Persia, quando si fabbrica una casa nuova, s'usa far versi d'augurio per essa. Qui il poeta volge in satira e in imprecazione l'augurio.

(2) La lontananza della donna amata. Giuoco di parole nel testo.

(3) Cioè sempre, poichè il sole non cambia mai di via.

(4) Cioè invece dei favori cercati da chi serve in corte.

(5) Imposta da Dio e dalla natura.

(6) Cioè non si sarebbe lusingato con la speranza di vivere lungamente col figlio che avrebbe dovuto essere il suo più vero amico.

Senza figlio starò? Deh! quanti voti
Fec' io se morte mai giovasse! Intanto,
Modo non è, sentenza dell'Eterno,
Unico, a ributtar, sì ch'io dicendo
Vo questo detto, s'egli almen mi giovi:
«Nato non foss'io mai, non foss'io padre!».

2. Tutti sono iti li fratelli miei,
Son tutti estinti, ed eccomi segnata
Preda al ferro di morte. Egro son io,
Ed altri intanto dice: Oh! non dolerti,
Ch'è consüeto avvenimento. Prima
Stazione dell'uom, su per la via
Del suo ritorno, è pur la malattia [1].

XII. Zevzeni segretario.

Tu che desii del padre tuo la morte,
Morte t'avrai prima di ciò che brami.
Se morte alcuno al padre suo desia,
Muore, ed il padre in vita si ricria.

XIII. Shibli.

In Nun appresi a mangiar cacio, a tessere
Tappeti, a filar lana. Oh! non er' io
In questo stato nel tempo trascorso,
Ma procedea l'error dal destin mio.

XIV. Ahmed figlio di Al-Muammil.

Nell'ora del dormir venne volando
A me un augello messaggiero e porse
Col becco un foglio del mio dolce amore
Che lungi da me sta, della più bella
Che la terra cammini e per campagne
E per città. Tu mi lasciasti adunque
Là 've mirarti non poss'io. Hai forse
D'atra pece o di pietra, o bella, il core?

XV. Afrîqi.

Per ch'io lascio il pregare, ecco! mi biasima
La mia mogliera, ond'io le dico: Vattene
Lungi dagli occhi miei, ch'io fo divorzio.—
Per Dio! non pregherò fin che son povero,
Ma preghi Iddio Gelîl l'anziano e Fâigo,
Tash, Bektâsh e Keytâsh con essi preghino,
Nasr ibn ul-Mulk e tutti i vecchi nobili
E chi in Levante è duce degli eserciti [2],
Di cui son colmi d'oro i sotterranei.
Che Nuh preghi [3], non è cosa mirabile;
Egli in Levante ha governo di despota.
Io perchè pregherei? Dove i miei titoli (?),
Dove i palagi ed i cavalli e gli abiti
Pomposi e i cinti? Dove i paggi, splendidi
Qual luna in viso, ove le ancelle nitidamente leggiadre? Pregherò, se un briciolo
Non ho di terra in che la mano appoggisi?
Ipocrita sarei. Lascio che preghino
Quelli che or ricordai; e chi si biasima
Questo ch'io fo, gli è mentecatto e stolido.
Ma, se m'aita Iddio, ch'io mai non restimi
Dal pregarlo, accadrà, fin che la folgore
Splenderà in cielo. Supplicar d'un povero
In cattive acque è la bugia stessissima,
Nè vi sta sotto d'alcun vero un briciolo.

---

(1) Il ritorno qui è il morire, come l'*Heimgang* dei Tedeschi, che significa *tornare a casa* e *morire*.

(2) Tutti personaggi del tempo di Nûh della casa dei Sâmânidi che regnò dal 365 al 370 d. E. (975-980 d. C.).

(3) Vedi la nota precedente.

B. POETI PERSIANI DEL PRIMO PERIODO

(dal IV al VI secolo dell'Egira, 900-1200 d. C.).

I. Abbâs.

(preteso primo poeta persiano).

Tu [1] che levasti il capo in fra le stelle
Col tuo poter le mani protendendo,
Per tua grandezza e generoso core,
A tutto il mondo, degno sei del grado [2]
Come dell'uomo la pupilla è degna,
E necessario se' alla fè di Dio,
Come ambi gli occhi ad un leggiadro viso.
. . . . . .
In questa foggia poesia non disse
Alcun prima di me, chè lungi assai
Era da tanto il persico idïoma.
Or questa lode a te, signor, diss'io,
Perchè, da encomi e laudi a tua possanza,
Prenda la lingua mia lustro e bellezza.

II. Hanzalah.

1. Ruta montana ben che getti al fuoco
L'amica mia contro all'occhio maligno
Perchè mal non le incolga [3], a lei di fuoco,
D'uopo non è, non di ruta montana,
Con quel volto ch'è acceso come fuoco,
E con quel neo come ruta montana.

2. Se nella strozza d'un leone è un [prence,
Va, t'esponi al periglio e del leone
Dalle fauci lo togli. Allor, grandezza,
Favori, onori e grazia troverai,
O starai, come gli altri, innanzi a morte.

III. Shahìd.

1. Se il dolor, come il fuoco, avesse [fumo,
Saria la terra eternamente oscura.
Se pel mondo ti aggiri in ogni parte,
Saggezza non vedrai senza rancura.

2. Ier sera di passar per le rovine
Di Tus m'avvenne. Un'upupa vid'io
Del domestico gallo al nido assisa.
Dissi: Qual del deserto hai tu novella? —
Questa novella ho sola:
Vanità, vanità! dissemi quella.

3. Due su in cielo si stanno all'opra [intenti,
Ed uno gli è un sartore
E l'altro è un tessitore.
Quello non cuce che bende reali,
Questo non fa che vesti funerali.

4. Sapïenza e ricchezza veramente
Son la rosa e il narciso,
Che in un sol loco non soglion fiorire,
E quei che ha sapïenza
Non ha ricchezza, e sapïenza scarsa
Ha l'uom ne l'opulenza.

5. Come gli amanti piangono le nubi,
Come le amiche ridono i giardini,
Ma geme il tuono com'io gemo allora
Che spunta in ciel l'aurora.

IV. Giuneydi.

Bevi all'alba del vino, allor che gemono
Liuti e cantan galli. E il sol che levasi
Dalla montagna, bello è che confondasi
Al tuo bicchiere [4]. E tu passa alla coltrice
Dal bicchiere nel vespro, ed al crepuscolo
Del mattino al bicchier va dalla coltrice.
Il latte è cibo de' fanciulli piccoli,
Il vino è cibo agli uomini decrepiti.

---

(1) Il Califfo Mamûn della casa degli Abbâssidi.

(2) Della dignità di Califfo.

(3) Si riferisce alla credenza superstiziosa del cattivo influsso dell'occhio maligno, a stornare il quale si bruciava ruta montana.

(4) Vinto cioè dal suo splendore.

V. Abû Ali figlio del fornaio.

Dissi a Hakim fornaio in consigliarlo [1]:
Stûdiati almen che libero il malato
Esca dalla tua porta e non che tale
Ch'è debile ed infermo, alla tua porta
Venga, con speme di guarir, festoso,
E n'esca poi doglioso. —
Disse il babbo: Non sai
Che colpa in me di questo non è mai?
Quando l'ultimo istante
D'una fiera s'accosta,
Ella al suo cacciator vassene innante.

VI. Mamari.

1. Non ti stupir s'io di ricchezza pari
Non sono a Rudeghi [2]. Non però meno
Di Rudeghi son sapïente. Il mondo
S'egli acquistò con cecità degli occhi,
Esser cieco pel mondo io non potrei.
Dammi un sol di que' doni ch'egli a mille
Da' principi toccò. Vedrai che mille
Versi di egual valor da me verranno.

2. A che imbelle ti vesti di corazza
Se un dì sara' bersaglio di sventura
Alla saetta?
Gitta nella bilancia e la tua vita
E la tua speme e vedi da qual parte
Va la linguetta! [3]

VII. Ravnaqi.

Del re [4] il brando è uno spirto. Oh! chi [mai vide
Tal meraviglia? È spirto, onde disfatte
Van delle genti ed anima e persona;
Chè, s'egli splende, l'alme de' nemici
Veggonsi tremolar su per la lama,
Come quisquiglie in un raggio di sole.

VIII. Deqîqi.

1. Idolo mio, di paradiso un'aura
Manto primaveril veste alla terra;
Di paradiso agli orti
Somigliano i roseti e a le donzelle
Del ciel [5] le piante tutte adorne e belle.
Tal si fa il mondo, che diresti omai
Che, sol per voglia di giostar, le damme
Cacciano l'altre belve [6].
Or aspro, or molle, il suol le tinte assume,
Quante a' pavoni abbellano le piume;
E par, diresti, che con muschio e vino
Scriva il mondo sul suol d'amor la storia,
Come gli amanti fanno [7];
E di tal foggia ha il suol di rose odori
Che infuso il crederesti de' bei fiori.
Quattro cose, fra l'altre e buone e ree,
Scelse per sè Deqîqi in questa terra:
Il gemer d'un lïuto
E la fe' di Zerdûsht [8] e un dolce vino
Color di sangue e un labbro di rubino.

2. Nel mondo alcuna notte oh! mai non [fosse,
Per ch'io non fossi mai da' labbri suoi
E diviso e disgiunto! E se non fosse,
Qual di scorpione è coda, intorto e crespo
Ogni ricciolo suo, sovra il mio core
Piaga del fero insetto io non avrei.
Ma sotto a' labbri suoi se una fossetta
Pari a stella non fosse, in fino al giorno
A me compagne non sarian le stelle [9].

---

(1) Satireggiava suo padre perchè, essendo fornaio, voleva fare il medico.
(2) Il più celebre poeta (cieco dalla nascita) del tempo dei Sâmânidi. Vedi il capitolo precedente e più innanzi.
(3) La linguetta della bilancia.
(4) L'Emiro del Khorassan.
(5) Le fanciulle dagli occhi neri del paradiso maomettano.
(6) *Belve* è soggetto. Del resto il passo è oscuro e incerto.
(7) Gli amanti sogliono scrivere la loro storia sulla sabbia del deserto; così fa ora anche il mondo preso d'amore.
(8) Zoroastro.
(9) Cioè egli non veglierebbe tutte le notti.

Se di bontà formata ella non fosse,
Formata non sarìa dell'amor suo
L'anima mia. Che s'io dovèssi mai
Senza l'amica mia menar la vita,
Deh! non sia la mia vita, o Dio signore!

3. Limpido vin tu reca, idolo mio,
Chè il mondo è chiaro dal ciel della luna
Al loco ove sta il Pesce [1]. E se tu vai
Di casa alla campagna, in qual mai loco
Gli occhi tu giri, è tutto un drappo greco [2].
Vieni, e beviam del vino e stiam gioiosi;
Tempo è del vin, di gioia i dì son questi.

4. Io, perchè a lungo qui mi son rimaso,
Dispetto venni. Dispetto diventa,
Per lungo rimaner, tale ch'è illustre,
E putrida si fa per lunga quiete
L'acqua che assai restò nella palude.

5. Dicono: Porta pazïenza, e Iddio
La ti darà. — Sì, la darà! Ei vuole
Darla nell'altra vita. Ora degg'io
Menar la vita qui con sofferenza,
Perchè all'altra ei mi dia la pazïenza.

IX. Aghâci.

1. Mira su in ciel come per esso vola
Esercito di neve!
Appunto, come candide colombe,
Che, del falco atterrite,
Son della via smarrite!

2. Tu che de' pregi miei non hai con-
Saper vuoi che davvero non son io [tezza,
Allevato in mollezza?
Piglia un cavallo, piglia vin, tric-tracchi,
Un laccio, un arco, un libro e poesia,
Penna, liuto e scacchi!

X. Umârah.

1. Per entro i versi miei
Nascosto esser vorrei,
Per ch'io le labbra tue,
Bella, baciar potessi,
Come tu gli leggessi!

2. Non superbir se ti fe' grande il fato.
Quanti grandi d'un tratto la fortuna
Rese dispetti e vili! Ed è fortuna
Un serpe, e chi va in cerca di fortuna
Di serpi è cacciator. Suol ben talora
L'angue del cacciator far tristo scempio!

3. Fuoco vedesti mai, oh meraviglia!
Mescolato con acqua? Ecco! tu mira
A quel bicchiere e a quel licor. Gli è bianco
Il bicchiere e v'è dentro un vino chiaro
Del color del rubino; e tu diresti
Che quello è ad acqua mescolato fuoco.

4. Mira quel vino in man dell'idol mio
Che qual d'argento ha candida persona;
Direstù che alla luna il sol si unìo!
E il bicchier, dove pose il suo soggiorno
Il vino, direstù ch'egli è di rosa
Bianca una foglia a un tulipano attorno.

5. Di lei sul volto caddero i riflessi
Del vino dal bicchier, sì che quel suo
Volto leggiadro e vago in sua vaghezza
Offeso ne restò. Ma come il vino
Giunse tra i denti suoi bianchi d'argento,
Detto avrestù che si posò di luna
Fra le Pleiadi in ciel nitido un lembo.

6. Oggi se non si compie il tuo desire,
Diman de' padri al regno arriverai [3].
De' figliuoli d'Adamo ogni speranza
Monile è appeso al collo del domani.

7. Umanità dell'uom sai tu qual sia?
L'uom più pregiato fra la gente tutta
Io ti dirò. Gli è quei che con gli amici
Sa stare e viver può co' suoi nemici.

XI. Ghîlâni.

Come vento autunnale e come nube
Di primavera, mi fuggì di mano

(1) Il Pesce favoloso che, secondo i Persiani, sostiene la terra.
(2) L'erba verde.
(3) Morirai. Vuol mostrare la vanità dei desideri umani.

Tempo di gioventù. Deh! quante volte
Mi stetti assiso, affaticato il corpo,
Ma lieto in cor, con rubiconde guancie!
Nè mai l'orecchio mio libero andava
Da canzoni di musici, o la mano
Da bicchieri di vino, a me versato
Da chellerine [1]. Or io men vo piangendo
E ricordo i bei dì di giovinezza.
Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

3. Meraviglia mi vien per questi vecchi
Che tingonsi la barba. Oh! dalla morte
Non scamperanno con la lor pittura!
Nella vita futura
Tormento ei si procacciano d'inferno [5].

4. La bella età, fin dalla fanciullezza,
Sempre vo ricordando.
Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

XII. Khusravâni.

1. Non indugiarti nell'assenza tua [2]
Per che a mia vita non incolga morte
Per reo dolore. Ahimè! quell'indugiarsi
Di pace in tempo! Ahimè! quell'affrettarsi
In tempo di contrasti! Eppur, conforto
Lungo mi resta quando tu ti affretti,
E m'affretto a morir se tu t'indugi.
Nè da tuo lunge andar fu mai disgiunta
La tua venuta; andare e venir tuo
Si dan la mano. E questa assenza tua
È come alligator; gli è un mar l'amore
E sempre stanno al mar gli alligatori.
Io vo piangendo per amor, nè in questo
Vergogna sta; biasmo non è, s'io gemo
In questa assenza tua. Templi o delùbri
Mai non han visto sacerdoti o Dei,
Idol mio, qual sei tu, qual Khusravâni! [3]

2. Quattro cosi diversi qui si stanno [4].
Nulla ponno per me, nè un solo briciolo
Di conforto men venne:
Medico, sacerdote,
Astrologo, stregon, con loro empiastri,
Oroscopi, preghiere e talismani.

XIII. Rûdeghi.

1. Io son schiavo di tal [6], che di odorosi
Capelli è sire [7], ed esile ed incurvo
È il corpo mio come un de' suoi capelli [8];
E non so perchè tanto io mi corrucci
In tanta assenza sua, nè come io porti
Per tale amico pazïenza tanta.
Ma basti omai che un gemito m'erompa
Dal cor pieno d'affanno, e basti ancora
Che sangue piova da quest'occhi insonni.
Ecco! ènno accesi i tulipani omai [9]
Come d'Azra le gote allo splendore
Di Vamìq, e le nubi gemon alto
Come Leyla al mirar di Meg'nùn suo
La beltà [10]. Boreal vento ci mena
Dal deserto salato acre un odore,
E dalle roccie suscita fontane
Il lagrimar de' nuvoli. La terra
D'ambra è cosparsa all'alitar de' venti
E son di perle incoronati i rami
Dalle nubi del ciel. Verde un tappeto
S'apre fra l'alte rupi e da quel gaio
Splendor di verde sboccian margherite.
Ecco! le nubi spandono le stille
Per i giardini e l'etra alla campagna

---

(1) È il vero e unico modo di tradurre la parola *mughân*, a beautiful girl and a wincellar (Johnson).

(2) Parla alla sua donna.

(3) Non hanno visto gente adorare come io (Khusravâni) ti adoro, o Dei e idoli adorati come te.

(4) Poesia detta prima di morire.

(5) Vedi tra le poesie di Rûdeghi (n° 8) e di Kisâyi (n° 6) la risposta a questi versi.

(6) Si deve intendere la donna del poeta.

(7) Cioè possiede capelli odorosi.

(8) Per le pene d'amore.

(9) Al venir della primavera.

(10) Due coppie d'amanti, soggetto dei poemi romanzeschi.

Mena i zefiri suoi. Tremano al soffio
Primaverile i rami agili e snelli,
Come pupilla di nemico trema
Del prence mio pel ferro in dì ch'ei vince[1]
L'invitto signor mio d'amica sorte
E di vittoria è fatto ostel, chè il suo
Astro è la luce fortunata e lieta
Dei Gemini[2], e de' piccioli e de' grandi
Mossa è la lingua a far sue lodi, e l'alma
De' sapïenti e degl'ignari è data,
Per l'amor suo, nobile pegno. Un suo
Dono pareggia d'Iskendèr monarca[3]
Tutti i tesori, e sua possanza uguaglia
Di Plato ogni dottrina. Ecco, le perle,
Sotto la mano sua, volgonsi in nube
Agglomerata[4] e sotto alla sua spada
È l'altrui brando perla ascosa in pietra[5].
Che se al vento recasse altri novella
Della tua mano, o prence, e se riflessa
Della tua spada nel Gihùn cadesse
L'immagine, oh! davver che come un nembo
Qui[6] volerebber navicelli, e i nembi
Là[7] scorrerian, quai navicelli, involta![8]
In far tue lodi, riempiesi la bocca
Di vaghe gemme, e d'un color d'aroma,
Te in ricordar, sparsa è la lingua. Oh! sempre,
Nei giorni dell'April, per te felice
Il giorno sia del giovin anno, e mille
Giorni primi dell'anno[9] accanto a noi
Passar ti sia concesso, uno, in precetto
Di penitenza, quale del Profeta
È norma, l'altro in sapïenza e gaudio,
Qual fu costume di Fredùn[10]. Oh! sempre
Per te cresca in April vaga la rosa
E nella luna di Gennaio sempre,
Col suo tepore, il focolar ti allegri!

2. Deh! tu che hai ciglia come un arco e crini
Sì come lacci[11], son corniola vera
Le labbra tue, le guancie tue son vero
Lembo di seta. Ma baglior quel lembo
Sparge di vivo tulipano, caggiono
Perle da la corniola e gitta freccie
Odorose d'aromi l'arco tuo
Ed è quel laccio un vincolo di muschio[12].
Ecco! fiorenti hai tu, sotto la curva
Dell'arco, due narcisi[13], ed hai giacinti
Odorosi del laccio in fra le spire.
Or, quel lembo di seta è, qual per magica
Cifra, segnato in nero[14], e amica mano
Tutta spargea di miel quella corniola[15].
Deh! che al mio core l'amor tuo tendea
Lacci infiniti e al corpo mio ricinse
Ceppi infiniti quell'ardor! Caduto
Eccomi al laccio, e laccio gli occhi miei
Non giungono a scoprire; eccomi in ceppi,
E gli occhi miei non vedon ceppi. Oh! i tuoi
Riccioli bruni come il dorso mio tuoi
Si stanno incurvi[16], e i maliardi occhi

(1) Passaggio alle lodi del principe Nasr della casa dei Sâmânidi.
(2) Anche Dante (*Parad.*, c. XXII, 112) si stimava fortunato per esser nato nei Gemini.
(3) Alessandro Magno.
(4) Tante ne dona gettandole attorno.
(5) Non ha valore, non splendore.
(6) Qui, nel fiume Gihûn, l'Osso degli Antichi.
(7) Nella regione dei venti.
(8) Antitesi sforzata.
(9) Il giorno primo dell'anno cade nel mese di Nisân (marzo-aprile).
(10) Antico re dell'epopea persiana.
(11) Per prendere i cuori. Parla all'amante.
(12) Odoroso di muschio, o nero come il muschio.
(13) Gli occhi.
(14) Le guancie (il lembo di seta) su cui stanno riccioli di capelli (cifre magiche).
(15) Le labbra.
(16) Il dorso è incurvo per l'angoscia dell'amore.

Ardon come quest'alma. E se il mio dorso
Quello non è, perchè si sta ricurvo?
Se l'alma mia quella non è, dolente
Perchè si sta? [1] Risplendon le tue gote
Come la luce a cui Zerdùsht la fronte
Adorando volgea. Chi siede in giro,
Di nero muschio odora [2]. E tu rapisti
Il cor mio co' tuoi riccioli e con gli occhi
L'atterrasti, e son io pago del core,
Se m'è dato adorar l'anima tua.
. . . . . .

3. Quanti eran denti, tutti mi son rotti
E son caduti. Denti elli non erano,
Ma sì splendide faci. Eran bianchi,
Fatti d'argento, margherite e perle
Erano, eguali all'astro del mattino
E a gocciola di piova. Ed or, nessuno
Me ne rimase; tutti mi son rotti
E son caduti! Deh! qual danno! e certo
Danno ei fu, qual Saturno [3] a me invïava!
Eppur, non per Saturno il danno incolse,
Non per il vecchio fato. Or, chi fu adunque?
Il ver dirò. Di Dio quel fu decreto!
Sempre il mondo gli è tal, rotante globo,
E sempre, fin che duri il suo costume,
Egli sarà globo che rota, e sempre
Al loco suo sarà il dolor, de' farmachi
Fin che l'arte sarà; mostrossi in terra
Il dolor, come in pria si usaron farmachi.
Ma il tempo, in un istante, ogni novella
Cosa in vecchia tramuta e in un istante
Cosa vecchia rinnova. Oh! quanti campi
Deserti e fessi in orti si mutaro
Dilettosi, e in deserto oh! quanti volsero
Dilettosi giardini! E sai tu forse,
O bella mia, che di muschio i capelli
Rechi odorosi ed hai volto di luna,
Del servo tuo, prima di ciò, la vita
Di qual guisa si fosse? E tu con questi
Riccioli tuoi più rapido gli rendi
Il suo languir, nè tu il vedesti, allora
Che anche i riccioli suoi eran possenti [4].
Passò quel tempo in che beato e lieto
Ei visse, l'allegria quand'era molta,
Scarso il denaro. Eppure, egli comprava!
Infinite ei contò monete d'oro
In città, dove fosse una fanciulla
Con due chicchi sul sen di melagrana.
Deh! quante fûr le vaghe giovinette
Ch'ebbero amor per lui! Venian celate,
Nelle sue notti di convegno, a lui!
Limpido vino e dolce aspetto e volto
Avvenente e leggiadro, anche se a prezzo
Andavan alto, appo di me fûr sempre
A buon mercato. Che dolor si fosse,
Io, sempre allegro, non conobbi mai;
Spazïosa palestra ad ogni gioia
Era questo mio cor. Deh! quanti cuori
Io col mio verso molli ei qual seta,
Poi ch'eran duri come selci in pria
O come incudi! E gli occhi miei pur sempre
Andavan dietro rapidi a cotesti
Riccioli di fanciulle, e sempre intenti
Eran gli orecchi miei verso cotesti
Che dotti sono in far parole. Allora
Famiglia non avea, non donna o figli
E non compagni. Libero, aitante,
Allegro sempre di persona e bello.
O vecchio mago [5], come adesso il vedi,
Rudeghi non vedesti a quel bel tempo,
De' scapestrati quand'egli era. Visto
A quel tempo non l'hai, quand'egli andava
Pel mondo attorno sì che tu l'avresti
Detto usignol che canta in mille modi.
Or passò il tempo che il suo verso andava
Per tutto il mondo, passò il tempo ancora
Ch'egli di Khorassàn era il poeta.
E chi mai, da cotesto ovver da quello,
Toccò gloria o favor? Gloria e favore

(1) Vuol dire che non crede essere al mondo persona tanto curva per il dolore e anima tanto dolente come la sua.

(2) Il profeta Zerdusht (Zoroastro) adorava il fuoco; intorno stava la schiera dei fedeli, in atto di adorare. Così, intorno alle tue guancie accese, stanno i bruni tuoi capelli, odorosi di muschio.

(3) Il pianeta delle disgrazie.

(4) Per far languir d'amore.

(5) Qualche vecchio brontolone.

A me soltanto vennero da questa
Dei Samanidi inclita stirpe. Il sire
Di Khorassan quaranta volte mille
Monete d'oro mi donò, v'aggiunse
Cinquemila di più quel de' credenti
Nobil signore [1], e dagli amici suoi
Sessantamila per diverse parti
Anche vennero a me. Gli era quel tempo
De le belle fanciulle il vero tempo.
Ora, si volge un'altra età. Diverso
Anche son io. Dammi 'l baston, chè tempo
Da bastone gli è questo e da bisaccia.

4. Ad ogn'anno gli è festa una sol volta,
Ma festa viene a me non interrotta,
Dalla tua vista. All'anno una sol volta
La rosa viene, ma il tuo volto è sempre
Per me rosa feconda. Una sol volta
Io colgo nel giardin vïole a cespi,
Ma que' riccioli tuoi son sempre e sempre
Cumuli di vïole. Una sol volta
Mostrasi in terra campagnuol narciso,
Ma in tutto l'anno è manifesto e chiaro
De' tuoi occhi il narciso. E non ritorna,
Se non ridesto, a noi quel vago fiore,
Ma il tuo, di color bruno, è sempre vivo
Nella veglia e nel sonno. Eppur, verdeggia
Tutto l'anno il cipresso entro al giardino,
Ma curvo egli è, chino del capo, innanzi
A tua persona eretta. Una sol volta
Son tulipani e melagrani; e sempre
Tu melagrane hai su le gote e in pugno
Hai tulipani. E le tue rose, adorne
Son d'ambra ancora e i tulipani tuoi
Veston perle reali. Esce alla luce
Da ricettacol rugginoso sempre
Il tulipano [2], ma, su' tuoi, è in vista
Di rubigine un segno [3]. Intorti i crini
Hai come cerchi che la sesta guida,
Ma, come il punto di que' cerchi al mezzo,
Hai piccina la bocca. Hùrì tu sei [4]
Tra le squadre e sei luna in fra le schiere
De le stelle, e cipresso quando posi,
Rapido augel, se vai. Ma, s'anche fosse
Di corazza vestita una Huri bella,
O se la luna arco tendesse o un'ode
Un cipresso cantasse o un fero augello
Vin beesse con noi, non un potria
Avvincer di catena il cor d'amanti
Che ardon per te, se non con quelle tue
Parole dolci e le carezze ancora! [5]

5. Con allegre fanciulle da' neri occhi
Allegro vivi. Illusïone è il mondo
E inane cosa e nulla più. Per quanto
Avvenir dee, vuolsi star lieti, e niuna
Di quanto già passò far ricordanza.
Ecco, qui mi son io con la fanciulla
Che odorose ha le chiome, e qui son io
Con lei che ha volto di leggiadra luna,
Ch'è d'Huri nata. Oh! quei felice appieno
Che fe' doni e godette, e sventurato
Chi non godette e non donò! Vapore
Di nebbia ed aura lieve è questo mondo
Fallace e gramo. Portami del vino,
E ciò che avvenir dee, lascia che avvenga!

6. Tolse il lïuto Rudeghi e cantava:
« Disprezza il vino chi disprezza il canto.
Corniola rossa è il vin; da liquefatta
Corniola nol discerne chi lo mira,
Chè ambo son elli una sostanza sola.
Questa, per sua natura, è in gel rappresa,
L'altro è sciolto in umore [6]. Anche non
[tocco,
Rosse le mani ei fa; s'anche nol gusti,
Sale al cervello coi gagliardi fumi ».

7. Se morto mi vedrai, le labbra aperte,
Orbo d'anima il cor da un implacato
Desire affranto, siedi alla mia bara
E di' pietosamente: « Io mi son quella
Che ti diè morte, e son di ciò pentita! »

---

(1) Il Califfo di Bagdad.
(2) Il bocciuolo, d'un color bruno e fosco.
(3) Un bruno neo sulle gote.
(4) Donna del paradiso, dagli occhi neri.
(5) Vuol dire: Se anche le cose dette sapessero fare ciò che fai tu, non potrebbero tuttavia, come fai, avvincere gli amanti, ove non hanno i tuoi vezzi, ecc.
(6) Il vino.

8. Io mi fo neri li capelli miei
Non perch' io torni giovane garzone
E ritorni a peccar. Della sventura
Poichè nel tempo abbrunansi le vesti,
Io mi fo neri li capelli miei
Per la disgrazia dell'età matura [1].

9. Dammi quel vin che di sole ha colore.
Ratto che il bevi, ei straripa dal labbro
E rapido esce da le guancie fuore.

10. La faccenda de' baci è come bere
Acqua salata. Più tu ne berrai,
Più assetato sarai.

XIV. Kisâyi.

1. Era giunta a trecento e quarantuno
La vicenda degli anni [2], e tre restavano
Giorni ancor di Febbraio, ed era appunto
Mercoledì, quand' io men venni al mondo.
Che dirò? che farò? dissi. Canzoni
Io vo' far, vo' godermi questa vita
Ne le ricchezze e gli agi. — Ecco che in terra,
Come giumento carico, passai
Tutta la vita mia, fattomi schiavo
De' figli e prigionier della famiglia;
E di questi cinquanta anni contati
In man deh! che mi resta? Un ospedale
Con tante malattie di mille guise!
Come dunque, alla fine, il conto mio
Saldar potrò? Menzogna n'è il principio [3]
E sventura n'è il fine! E son lo schiavo
Del desiderio, l'infelice vittima
Di cupidigia e d'un volgo che ciarla
Bersaglio al dir, segnata preda a tutti
I sollecitatori. Oh splendor lieto
Di giovinezza! oh viver dolce! oh aspetto
Vago! oh bellezza! oh leggiadria! E dove,
E dove andò quella baldanza, e dove
Andâr gli amori giovanili e tutto
Quel vigor prisco e quel felice stato?
Ecco! ha candor del latte il capo mio,
Fosco è qual pece il cor; queste mie gote
Han livido color, questa persona
È come canna esile. E il giorno intanto
E la notte, di morte una paura
Mi fa tremar, come timor di sferza
Indocili fanciulli. Ora, ogni cosa
Lasciammo a dietro, e noi passammo, e quello
Tutto accadea ch' esser dovette. Andammo,
E fola da ragazzi è l'esser nostro [4].
Kisayi, sovra te stende la mano
La cinquantina, e di sua mano i colpi
E di suo artiglio la persona tua
Vanno scrollando. Se a ricchezze in pria,
Se alle speranze non volgesti il core,
Lascia ogni speme e tempo che ti resta
Adopra in acquistar ricchezza vera [5].

2. Schiudi l'occhio profondo e attorno guarda,
Qual di fiengreco rosa,
Splendida al par di gemma, alta nel mezzo
Suol dell'erba fiorire [6].
Come un'amica ell'è, che, per sue gote
Vereconda e ritrosa,
Di verde drappo un vel traggesi al volto,
Le gote a ricoprire.
Deh! com'è bello il vin dinanzi a questo
Vivo raggio di sole!
Anche più, se il riflesso del suo raggio
Nel vin si fa vedere!
Tu diresti che son cose gemelle

(1) Risposta ai versi di Khusravâni (n° 3).

(2) L'anno 341 d. E. (952 d. C.). Si dice che Kisâyi recitasse questa elegia poco prima di morire.

(3) Quando disse che avrebbe goduta la vita.

(4) Cioè se ne parla come di cosa antica e passata. Cfr. *Cinis et manes et fabula fies* (PERS., *Sat.*, V, 152).

(5) Il poeta, in ultimo, erasi dato a vita religiosa, e questa ricchezza è la felicità eterna. Tuttavia, gli ultimi versi, differenti nell'intonazione dai primi, sono probabilmente interpolati.

(6) L'occhio è qui paragonato al fiore del fiengreco che spicca in mezzo alle erbe del prato.

E fiengreco e viole,
Splendido raggio e rubicondo vino
E nitido bicchiere.
Per quella luce che zampilla fuori
Dalla coppa balzando,
Da le perle diresti uscir corniole
D'un color di rubino [1].
È sì limpido il vin, che se tu in mano
Attorno il vai recando,
Tu non discerni la man dal bicchiere,
Non dal bicchiere il vino [2].

3. Vedi in mezzo dell'acqua il loto azzurro,
Pari a spada lucente ed a zaffiro
Di cilestre color. Gli è del colore
Del cielo e come il ciel dentro al suo grembo
Ha un punto biondo, pari a luna in suo
Giorno quattordicesmo. È qual romito
Che mesi ed anni ha pallide le gote
E veste si fe' azzurra e sottoveste.

4. La rosa è dono di gran prezzo, e a noi
L'inviò il paradiso.
Uom più nobil si fa, di fresche rose
Al novello sorriso.
O venditor di rose, a che tu vendi
Per denaro le rose?
Forse che comprerai con quel denaro
Cose più preziose?

5. Canfora ed ambra ne [3] rapiano odore,
Corniole di Yemèn ne avean colore;
Sempre fresca sarà purpurea rosa,
Se stilla tu ne [4] spargi a quella rosa.

6. Per la tintura mia, perchè i capelli
Neri mi fo', se ti corrucci, il tuo
Cruccio divora e non dartene briga.
L'intento mio non è ch'io mi ritorni
Giovane ancor, ma temo che si cerchi
In me senno di vecchi e non si trovi [5].

7. Un canto dice l'augellin canoro,
Come l'amante che all'amica sua [O cara,
Manda un richiamo. E che mai dice? —
All'alba, dice, stringi del tuo bello
La destra e nel giardin fuggi con ello.

XV. Muntasir della casa dei Sâmânidi.

Mi dicono: E perchè mai non ti rendi
Allegro in viso nè la reggia adorni
E variopinti drappi non distendi?
Melodia di cantori oh! di qual foggia
Con grido di pugnanti accorderei?
Cene in orti di rose oh! per qual modo
A balzar di destrieri accoppierei?
Che val spuma di vino e dolce bacio
Di coppier giovinetto? Or, dell'usbergo
Spume di sangue voglionsi a le piastre,
E l'armi e il palafren son regio albergo
E son giardino, e l'arco in fra le mani
E i dardi miei son gigli e tulipani.

XVI. Mahmûd della casa dei Ghasnevidi.

1. T'ho preso al mento per sollazzo, e tu
Versasti il sangue mio! D'alcuna scusa,
Pur, v'è ragion, chè al taglio della vena
Suolsi in mano pigliar d'argento un globo [6].

2. Per la tua assenza, ancora un'altra volta
Oggi per me s'è fatta sera, e in questo
Desio di star con te la vita mia
Al termin suo s'è volta.
Molto pensar fec'io perchè vedere
Potessi mai beltà del mio diletto,

---

(1) Le corniole qui stanno a significare il vino; le perle, il bicchiere.
(2) Ciò per la purezza del vino, la nitidezza del bicchiere e la bianchezza della mano (dell'amante).
(3) Del vino.
(4) Di vino.
(5) Risposta ai versi di Khusravâni (n° 3).
(6) Immagine stramba presa dall'uso che hanno i medici di dare in mano di chi vogliono salassare un globo d'argento, al quale è qui comparato il mento della bella.

Nè agevole mi fu. Però quest'alma
Corruccio ebbe ad avere.
E tu frattanto i riccioli hai disciolti
Bruni, e dattorno si fe' oscuro il mondo;
Or che sera è venuta, i pellegrini [1]
Dove son mai raccolti?
Per quanto io faccia, di chi al cor mi [prese
Da questo cor non partesi l'affanno;
Come l'esca vedea, captivo al laccio
Tosto l'augel si rese;
E Mahmùd Ghasnevide, egli, che avea
Ben mille schiavi, servo d'un suo servo
(Tanto l' ha fatto prigioniero amore)
D'un subito si fea! [2]

XVII. Firdusi.

1. La notte che passò [3], quando, del- [l'aura
Primaverile al soffio, ebbra d' effluvi
Odorosi di muschio era quest'alma,
E dell' aer per freschezza era giocondo
Lo spirto mio come gioconda nube
Cui refrigerio apporta aura soave
Di primavera, e già l'anima mia
E da destra e da manca avea conforto,
Chè il vento orïental croco spargea
E soave mistura avea con seco
L'aura di tramontana, io, per la doglia
Dell'assenza di lei, stavami ascoso
In solitario loco, e avea sul petto,
Come l'airon, china la fronte. Al peso
Del duol per quell'assenza, il corpo mio
Nella polve giacea misero e gramo
E ardeva il core di dolor per cruccio
Della lontana amica. Oh! per l'assenza
Non da me desïata, er' io vicino
A lasciar questa vita, in tanta gioia
Di gente avversa, non curante omai
De' miei poveri dì. Mille fiate
Era già per gran duol giunto alle labbra
Lo spirto mio vital [4]. Deh! fino a quando,
Io mi dicea, portar dovrò dolore
Per la sventura di sua assenza? O forse,
In altro giorno, sì avverrà che ancora
All'amor mio si ricongiunga, o forse
L'assenza lunga via con sè, nel grembo,
La doglia mia tôrrà di mezzo? — Intanto,
Separato così dall'amor mio,
Non estinto, non vivo, e di me stesso
Non curante, non ebbro e non in senno,
Parvemi di veder ch' io fossi assiso
In angolo remoto; ed era il core
Pieno di doglia per l'assenza sua,
E piovean gli occhi lagrime sanguigne.
E che? l'alma partì? Resa fu ancora
Alla sua spoglia, repentina! [5] Entrava
Per la mia porta, con sue argentee guancie,
Colei che di cipresso ha la statura.
Vedi tu, al sangue che m'esce dal core [6],
Che l'alma mia l'immagin sua trafisse
D'un arco punitor, l'immagin sua [pace
Che in suoi sguardi balena. Oh! di mia
Disperditrice co' tuoi sguardi! Oh! avversa
A me con le tue treccie! Oh! struggitrice
Di pazïenza col tuo viso! Oh! morte
Di mia fermezza con le labbra tue!
Mille, de' tuoi capelli entro alle pieghe,
Spiriti eletti son captivi, e mille
Angeli puri [7] al saettar de' tuoi
Occhi son preda, o bella, o adorna mia,
Che hai valor di cent' alme in tua beltade
Animatrice, e aspetto rechi quale
Cento morti conduce, e tal di sguardi
Hai saettar che sangue trae dal core.

---

(1) Gli amanti.

(2) Era invaghito di Ayâz suo schiavo favorito. Del resto questa e qualche altra poesia che va sotto il nome del gran principe, è apocrifa (V. il capitolo della lirica).

(3) Narra un sogno in cui gli apparve, dopo lunga assenza, la sua bella. Ma il sogno è disturbato dolorosamente dall'apparire del giorno.

(4) Modo di dire per esprimere che l'anima stava per spirare.

(5) Giuoco di parole sul significato doppio di *giân*, cioè *anima* e *amica*. Qui vuol dire che l'anima gli fu resa quando l'amica ritornò.

(6) Passo oscuro e incerto.

(7) Anime di amanti.

Sì mi turbai per soverchio desire
In quell'istante, che non piè, non mani
In lei vid'io, non fronte e non al capo
Le attorte bende; e volsi via gli sguardi,
Quand'ella entrò, da lei che sì venìa,
Chè d'amante doglioso è la trafitta
Anima priva di conforto, sempre.
Nè fu grande il piacer, ben che mostrasse
Alto dolor per la voluta assenza,
Ben che ridendo ella cercasse pace,
A fè nemica in suo disdegno, avversa,
In sua baldanza, a fermezza del core,
Infesta a dignità ne' sguardi suoi.
Muto il labbro di lei; ma i suoi sospiri,
Con cento prieghi di perdon, le redini
Togliean di mano [1], e già il mio core
Spezzato il freno. Mille volte a lei [avea
Venni, a' suoi sguardi vittima devota,
Con lingua che chiedea del mio peccare
Alto perdono, fra il negar di lei.
E di me stesso ebbi vergogna, e mille
Fiate e mille ancor volsimi attorno
Alle sue ciglia in mia gramezza, e attorno
A un bruno neo delle sue gote mille
Fiate s'aggirò l'anima mia,
Come s'aggira al medio punto attorno
Sesta veloce. Ancor, di mille guise
Alle sue mani mi gittai, le caddi
A' piedi, e per baciar le labbra sue
Quasi l'alma a' suoi piè venni a spirare!
Se cortesia di lei, per ch'io baciassi,
Vènia mi diede, il volto mio con cento
Altri desiri a' piedi suoi chinai.
Se al piè gentil gli occhi abbassai, la spada
De' cigli suoi mille anime trafisse.
Alfin si assise innanzi a me. Per somma
Grazia ella schiuse que' rubini suoi
Che piovon perle [2], in dimandarmi, e disse:
Tu, che portasti vituperi assai
Dagli estranei e toccasti da' maligni
Molti rimprocci, s'anche dal tuo seno
Il cor fuggìa per la memoria dolce
De' nostri amplessi e l'anima ti venne
A' labbri già per affannosa voglia
Di me veder, come passasti i giorni
In solitario loco? e la persona
Perchè grama ti fai per quest'angoscia
Intima del tuo core? E, nell'assenza,
In che stato mai fosti, e in qual, con meco
Ancor congiunto? e quale, in tal desio
Serbi fermezza? e, se devoto sei
A morte [3], quale hai tu poter di vita?
E, nell'assenza, perchè mai giurasti
Contro l'anima mia? Tutto mi narra,
E solo un motto non tenermi ascoso!
Per sua bellezza ed avvenenza, molti
Vincoli [4] del mio cor scioglieansi allora;
E quando di parlar dalle sue labbra
Ebbimi vènia, ciò che avea nel core
E pel dolor dei giorni dell'assenza
E la rancura delle tetre notti,
Non le tenni celato. E ciò che udii
Della storia d'amor da intimi e strani,
E ciò che udii da ignoti e da compagni
Di quell'assenza sua, tutto le dissi,
E non sapea, per ch'io di me medesmo
Fuori era allor, chi ricordar dovessi,
Chi dovessi tacer. Quale fu adunque
Più certa cosa? L'intimo colloquio
Via si portò di quell'assenza sua
La dolorosa cura, e perchè allora
Poter m'ebb'io sul suo corruccio, quale
Di re Babèk fu splendido mio stato [5].
Del fuoco interno per l'ardore, un gemito
Diè involontario e giù dagli occhi sparse
Lagrime come nube a primavera;
E per ch'ella tornava a sua salute [6],
Tante giù per le gote le scorreano
Stille di pianto, quante scorron acque
Per giardini di rose. Ebbe vergogna

---

(1) Facevano perdere il senno.
(2) I rubini, le labbra; le perle, le parole.
(3) Alla lettera: *Se tu sei uno dei Nosairi*, setta di tali che avevano giurato di morire ad ogni minimo cenno del loro capo.
(4) Di dolore.
(5) Suocero di Ardeshìr che fu poi il primo re della casa dei Sassanidi.
(6) Cominciava a rinsavire.

Di me, chinò per la vergogna innanzi
La fronte, e fe' promessa anche, e licenza
D' infrangerla non diè. Con sua promessa
Conforto ella mi diè, con giuramento
Lieta novella e, con amor, sollazzo,
Ben che rapisse la costanza mia
Un suo sguardo dolcissimo. Deh! quale
Non diè promessa di soave amplesso,
Altre fiate, al cor? Qual giuramento
Altre fiate a rinnovar non ebbe?
Al banchetto d'amor sedemmo adunque,
Ancora, ancora insiem. Venia conforto
Da' bicchieri, e ciascun bevea del vino.
Ma quand' ella, simile a vago fiore,
Con sorridente cor prendeasi in mano
La tazza, e quando assisa ella si stava,
Fresco bocciuol di rosa e con ridente
Core, appo quei che il suo cor possedea [1],
Quando non anche in sen rinfocolata
Era la vampa del desio, non anche
Precipitava l'amoroso amplesso,
Ecco! che per invidia ed arte mala
Di nemica fortuna e per inganno
Di volgere di ciel fiero e selvaggio,
Nell'istante che già spuntavan rose
D' in fra le spine, spine a me, d'un tratto,
Di quell'istante di piacer con quella
Amica mia mostrârsi in fra le rose.
Alto sul capo mio, all'improvviso,
Volò il gallo del ciel [2] come sul capo
Vola dell'egro l'angelo che afferra
Le anime de' morenti. Ei mille volte
Ripetè il canto suo, come nel giorno
Del giudizio di Dio, quando gli estinti
Ritorneranno a vita. Oh! del mio core
Si rinnovò la piaga, or che di tanto
Egli [3] si accorse, e per la via degli occhi
Lagrime fe' cader come son chicchi
Di melagrana. Oh sì! come di vino
È colmo il nappo, a questo core il sangue
Tutto s'accolse da' precordi, e il labbro
A un riso amaro e a un pianto si congiunse.
Tal mi fec' io, che pel dolor più cara
La morte mi si fe'. Tal mi fec' io,
Che, per l'angoscia, malagevol cosa
Erami il sospirar. Questo mio core
Tanto con seco s'adirò, che scempio,
In suo corruccio, far volea di questa
Vita grama davvero. E dalla vita
Vuolsi partir quando non esce fuori
Dal petto, per dolor del core afflitto,
Un sol sospiro, chè del ciel la piaga
D'uopo è mondar di polve che l'ingombra! [4]

2. Se una notte sul tuo seno
Io posassi,
Gloriosa al ciel la fronte
Leverei;
Io la penna nelle mani
Di Mercurio infrangerei,
Della luna dalla fronte
La corona strapperei;
In grandezza il nono cielo
Vincerei
E col piede il firmamento
Calcherei.
Che se mai la tua beltade
Io m'avessi,
E s'entrare al loco tuo
Io potessi,
D'ogni misero pietade
Sentirei,
E a' mendichi delle porte [5]
L'elemosina farei.

3. Lunga fatica sopportando, lessi
Molti racconti arabici e pehlèvici [6].
Sessantadue son gli anni, e tale avviso

(1) Il poeta stesso.
(2) È una maniera di dire, figurata, per esprimere ch'egli si destò.
(3) Il cuore.
(4) È una espressione sentenziosa, quasi proverbiale, per dire che è tempo di spazzar via ogni cosa fastidiosa e cattiva.
(5) Qui e sopra s'intendono gli amanti desolati.
(6) Firdusi compose il Libro dei Re su antiche fonti, che egli dice arabiche e pehleviche; il pehlevico è la lingua del Medio Evo persiano, ma da Firdusi, ora, come sempre, questa parola è usata per dire qualunque libro o racconto antico.

Ebbimi in cor ch' io mi facessi viatico
Di arcane cose, ancor di manifeste.
Ed or, fuor che sospiri e fuor che cruccio
Di mie peccata, non un segno ho in serbo
Della mia verde età. Dolor soltanto
Ho qual ricordo de' primi anni miei,
Di Khusravâni [1] ripetendo il verso:
« La bella età, fin dalla fanciullezza,
Sempre vo ricordando;
Oh giovinezza mia! oh giovinezza ».

4. Due cose presso a te senza valore [2]
Vedo, quali han valor presso altri prenci:
Monete, quando cingi il serto in fronte,
Vita, quando il cimier ti cingi al capo.

5. Vieni, e di' che mai godea
Parvèz [3] nel mondo;
Va, e domanda che ottenea
Kisra [4] dal fato.
Quei, se i regni si prendea,
Lasciolli ad altri;
Se costui tesori avea,
Lasciolli ad altri.

6. E fino a quando in core ti porrai
Cruccio e tormento
Quaggiù per radunarti e pallid' oro
E bianco argento?
Pria che freddo si faccia questo tuo
Caldo alitare,
Godi co' tuoi. Se no, verran gli estrani
Baldoria a fare.

7. L'inclita reggia di Mahmûd è un mare.
Qual mar! di cui non vedesi la sponda,
S' io mi tuffai, nè perle ebbi a trovare,
Colpa fu del mio fato e non dell'onda [5].

8. Ebbro, idol mio, gli è cotest'occhio tuo,
Ed è cattivo ogni suo dardo. Oh! molti
Quei che feriti andâr dalle saette
Di quell'ebbro occhio tuo! Che se le gote
Una maglia di riccioli ti copre,
N'hai tu la scusa, chè ciascun timore
Ha di saette, anche più se d'un ebbro.

9. Per tua grandezza, o re [6], pel senno
Escon perle da conche, escon rubini [tuo,
Da pietre e da miniere escon turchesi,
Ma di te per timor, de la battaglia
Fra gli ordini pugnanti, alle saette
Caggion le piume, caggiono le punte
All'aste e via dagli archi escon le corde.

XVIII. Farrukhi.

1. Ad una ad una tutte già vid' io
Di Samarcanda le delizie [7], e un guardo
Volsi a' giardini suoi, volsi a le valli,
Ai colli, ai campi ancor. Ma poichè vuota
De' necessari nummi è la scarsella,
Questo cor, tolto al desco della speme,
Del suo gioire avvoltolò la stuoia [8].
Quante volte da gente di valore
Udii, per tutte le città, che un solo
È il fonte di Kevsèr [9], che otto del cielo
Sono i giardini! Mille già vid' io
Giardini e mille di Kevsèr fontane
Innanzi tempo, ma che val, se a dietro
Degg' io tornar col labbro asciutto? Quando
Giunge l'occhio a veder leggiadra cosa

(1) Vedi i versi di Khusravâni, al n° 4.
(2) Parla al principe Mahmûd.
(3) Uno degli ultimi re Sassanidi; ma qui si ricorda un principe per qualunque altro.
(4) Chosroe il grande, della casa dei Sassanidi.
(5) Si dice che Firdusi, prima di fuggire da Ghasna, scrivesse questi versi sulla parete della moschea, al luogo dove il principe soleva andare a pregare. Vedi il capitolo dell'epopea.
(6) Mahmûd di Ghasna.
(7) Poesia fatta in occasione che il poeta fu derubato sulla via di Samarcanda.
(8) Immagine tolta dall'uso di avvoltolare le stuoie e toglierle come il banchetto o la festa sia finita. Vuol dire che ogni gioia è finita per lui.
(9) Fonte o fiume di paradiso.

E non è in mano una moneta, è come
Un capo tronco sovra un piatto d'oro.

2. Quel prence [1], sire della terra, quale
È d'alta dignità, che inclito nome
Esalta e l'onta preme, allor che il sole
Levò dai monti d'Oriente il capo,
Chiese del vino ed a cacciar si mosse.
E salì ai monti e là si-assise, in loco
Alle caccie propizio, e, l'arco in pugno,
Le saette incoccò. Deh! che per tema
Di sue saette si fe' tristo carcere
Ai pardi il monte e per timor de' veltri
Si fe' a le damme la pianura angusta!
Ed ei rapì, come foglie di pianta
Fa la bufera, dal capo le corna,
Simili a pietre, con le freccie sue,
A tutte agresti fiere. Ei con gli strali
Segnò di negri segni, in quella guisa
Che han macchie il fianco de' segugi e il
De' leopardi, a le gazzelle il seno, [dorso
Alle damme le terga. In quella gioia
Fe' rosseggiar, qual è de' tulipani
Un giardin, di sue caccie il vasto loco
Per le stille di duol spremute agli occhi
De' leopardi, per sanguigne goccie
Dal petto de' cerbiatti. E gli si addice
Cotesta caccia, chè in tal giorno, quale
Ad essa ei destinò, recangli tutti
Da cento miglia le selvaggie belve,
Ed ei le leva e dagli eccelsi monti
Giù mena i pardi e trae dall'acque fonde
Gli alligatori. Ei sì, di sua fatica
Nella stagion, de' leoni all'artiglio
Vigor toglie e cancella da le gote
Degli uomini il color, ch'ei veramente
È tutto core e ardir, tutto vigore,
Tutto costume di gran re, saggezza
E sapïenza. Che se in suol di Greci
Scende tempesta della guerra sua,
Se di sua pace scende in suol di Negri
Zefiro dolce, scerner non è dato
De' Greci il viso dal più fosco legno,
De' Negri il viso scerner non è dato
Dal più pallido avorio [2]. E il mondo ei
E sua vendetta compie ed il nemico [vince
Persegue in caccia con la spada acuta,
Con gli strali di quercia e l'arco grande.
Sempre desio di grazia inverso altrui
Sta nel costume suo, come pur sempre
A nobil meta il pensier suo riguarda.
Di tal prence fra l'opre, è la grandezza
Genere sì, come del pardo è specie
Fra le virtù destar temenza. E allora
Che d'assalti è stagione, egli è sventura
Qual rapida tempesta; egli è, nel tempo
Di sua dolcezza, una pietà longanime
Qual monte al loco suo, lento ed immoto.

3. Con lieta stella e fortunati auspici,
Novellamente questo re che vince [3]
Un suo giardin si procacciò. Per esso
Piante son d'aloè, piante di sandalo,
E germogli odorosi ènno per lui,
Dentro al giardin, freschi coralli [4]. Ancora
È loco nel giardin perchè giocondi
Si congiungan gli amori, e vi son gote
Di belle, il core atte a rapir. L'orezzo
Dell'albero v' è ancor di paradiso [5],
Dell'acqua del Kevsèr [6] v'è il fonte ancora,
E il paradiso nell'April vi trovi,
E vi trovi nei giorni di Dicembre
La primavera, in tanti suoi cipressi
Raccorciati così come ricciuti
Capelli son raccorci, e tondi in alto
Come rota rotante. Ivi è l'ostello

(1) Mahmûd di Ghasna. Si descrive una caccia reale.

(2) Cioè, i Greci (che son bianchi) si fanno lividi e foschi in volto, i Negri (che son bruni) si fanno bianchi di paura. Greci e Negri si intendono qui per qualunque popolo di color bianco o bruno.

(3) Re Mahmûd. Si descrive un suo giardino.

(4) Passo oscuro. Pare voglia dire che le molli labbra delle fanciulle (poichè *i freschi coralli* altro non voglion dire) sono pel giardino come tante piante, o spesse e frequenti come le piante.

(5) Un albero di beatitudine, posto in paradiso, secondo le idee maomettane.

(6) Fonte del paradiso. V. sopra.

Di quante nelle sale ènno del prence
Vaghe fanciulle; ivi è l'albergo ancora
Di quanti sono per le sue falangi
Eroi, di fiere vincitori. E dove
È loco al banchettar, senza confine
Son fresche rose, e novero non hanno
Gli augelli al loco del cacciar. Sen vanno
Fagiani attorno agli alberi fiorenti
(Femmine e maschi) mansüeti e domi.
Regal magione sta nel mezzo, e toccano
I pinnacoli suoi gli astri dei Gemini;
Tutti ordinati i piani suoi, e dànno
Sovra terrazzi le lor porte; e un d'essi
Tal v'è dipinto qual cinese drappo,
Sì adorno è l'altro come la scrittura
Di Màni un dì [1]. Su tante ivi dipinte
Coppe, il signor dell'Orïente, in quello
Ostello, ancora è figurato, e quivi
Egli è alla caccia ed ha saette in pugno,
E là siede al banchetto e il nappo ha in [mano.
Se oltre tu passi dal giocondo loco,
V'è un fiume, e dolce è l'acqua sua, ma
In cammin qual è rapido del sire [tale
Il comandar, dolcissima all'assaggio
Come bevanda d'uom ch'è ricco. E quello
Un ciel non è, ma lucidi i suoi tratti
Sì come stelle; e non è nube, e voce
Ha pur di tuono. Che se mai la schiuma
Dell'onde sue sovr'esso leva, tocca,
Tocca a mezzo del ciel l'ale agli augelli.
Così, rapido fiume è nel giardino
E v'è di contro un cupo lago. In esso
Van navicelli, e l'occhio si confonde
Di chi dentro vi nuota. Ivi son pesci
Che come spose ha d'auro gli orecchini,
Pieni di gemme. Accanto v'è un suggesto
Alto, perchè del vin sovr'esso il prence
Gusti, sgominator di genti avverse,
Re Mahmûd vincitor, del sacro imperio
La destra mano [2], fermo in la sua fede,
Sire che nutre i servi suoi, che cresce
Forza al credente per virtù ch'egli have,
È reca ad empietà dell'infedele,
Con la sua spada, detrimento e fine.
Vivi! chè nube sei ne' tuoi banchetti
Che piove nummi! Vivi tu! chè sire
Sei nelle pugne e le tue pugne spandi.
Quanti nel tuo cospetto ènno venuti
Belligeri, e fe' bruni i veli suoi
Per lor cordoglio la lor madre! Oh! quante
Foreste hai valicate, eppur le fêsti
Di tigri vuote e di leoni e lupi!
Ciò che là in India hai sgominato e rotto,
Non fe' il Leone [3] a' prigionieri suoi!

XIX. Unsuri.

1. Tu sei quel re [4] di cui in Orïente
E in Occidente dicono Cristiani,
Dicon Guebri e Giudei e Mussulmani
In lor preghiere e in loro inni devoti:
Fanne, o Signore, il fin lieto e piacente!

2. Si tolse ogni tuo crin negro colore
Dal cor tuo, nè dal cor ti cancellava
La rubigine accolta o fede o amore.
Fin che il cor tuo di tigre avrà fierezza,
Molle sarà qual cera esto mio core,
Avrà il cor tuo di selce ogni durezza.

3. Oggi che dell'amante i bei cincinni
Scemâr, perchè seder, perchè levarsi
In angoscia così? Tempo gli è questo
Di gioia ed è stagion di chieder vino,
Chè col tosar si adornano i cipressi [5].

4. Se nei mesi d'autunno assai maggiore
Vuolsi copia di vesti, a che si spoglia,
Al venir dell'autunno, ogni giardino?

---

(1) Pittore, calligrafo ed eretico, capo dei Manichei.
(2) Titolo onorifico dato a Mahmûd dal Califfo di Bagdad.
(3) Alì, genero di Maometto profeta, detto il *Leone di Dio*.
(4) Mahmûd di Ghasna.
(5) Questi versi furono composti nell'occasione che Mahmûd mostravasi dolente per aver reciso, dopo un'orgia, i capelli del suo favorito Ayâz. V. SCHEFER, *Chrest. pers.* I, pag. 111.

Se il vento all'aria dolce anche non tolse
La sua corazza [1], e chi togliea lor spoglie [2]
Alti e piccioli ai rami? E se nell'acqua
Discende il ferro e questa è sua natura,
Perchè mai de' paduli una corazza [3]
Sta sulla superficie? Ecco! al cessare
Del vento orïental, lagrime sparse
E livide le gote ebbesi l'uva [4],
E son di lei le gote vizze e scialbe
Le foglie, e il lagrimar degli occhi suoi
È vino. Sì davver! quelle sue stille
Son come sangue, e non è sangue; ancora
Assunse l'uva aspetto di vecchiaia,
E annosa essa non è. Che se per molta
Età ella è vizza e di colore oscuro,
Bene sta, che del prence [5] signoria
Giovane è ancora e nitida e novella.
Dell'alto impero egli è la destra [6], è fermo
Nella fede di Dio; sta paradiso
E inferno sta di sotto a obbedïenza
E a ribellione inverso a lui [7]. Ma Iddio
Glorïoso ed eccelso in tanti pregi
Tale il creò quale pensar tu il puoi,
Nè gli creò un egual. Quando cammina
Su le pagine a dir la vita sua
Dal suo principio, il calamo sue lodi
Dolce stridendo e scrive e dice. Intanto
Ha sempre il quarto ciel di legni invidia,
Chè di legno ha la sella e il regal trono
Il nostro prence [8]; e in Sind e in India, a
Livide gote de' nemici suoi [quelle
Dinanzi a lui fuggenti, almo colore
Di porpora da l'erba uggiosa e smorta
Scernere non si può [9]. Che se a lui guarda
Con anima riottosa un uom d'acuta
E sottil vista, quella vista a retro
D'ambo gli occhi si volge [10]; e la sua [grazia,
Tanta ha dolcezza in sè, dona la vista,
Come del cieco genitor fu resa
La vista agli occhi per odor soave
Di Yusûf della veste [11]. Or, s'ei concede
Il suo dono ad alcuno e il suo perdono,
Tal frutto egli ha, che del ricco innocente
Miglior si fa il colpevole tapino [12].
Al ferro disse Iddio: Sii forte e saldo! —
Chè presso a Dio son due gli usi del ferro,
Ed uno è sì che per esso una spada
Sta in pugno al nostro re, l'altro è che al [collo
De' suoi nemici è imposta una catena.
Ma il lodator che di tal re fa lodi,
Le sue virtù compone insieme e tante
Perle infilando va. Diresti ancora
Ch'è la sua mano esplicazion verace
Del mare al nome [13]; anche vedresti, ai
Di regal signoria, quella sua gota [sogni
Interprete venir [14]; nè gloria in terra

(1) Forse il bel color di sereno azzurro, come di acciaio nitido di corazza.
(2) Alla lettera: la loro corazza.
(3) Forse le foglie cadute e galleggianti; forse uno strato di ghiaccio.
(4) Come fanno gli amanti.
(5) Mahmûd di Ghasna.
(6) Come è stato detto avanti, Mahmûd ebbe dal Califfo il titolo onorifico di *Mano destra dell'Impero.*
(7) Secondochè alcuno gli obbedisce o gli si ribella, tocca da lui premio o pena.
(8) Così voglion dire le parole, ma il senso non so quale sia.
(9) Cioè ogni cosa di color purpureo si fa smorta come erba al riflesso delle gote livide e pallide dei nemici di Mahmûd, posti in fuga (!!!).
(10) È confusa, è guasta.
(11) Giacobbe divenne cieco per la perdita di Giuseppe (Yûsuf), e riebbe la vista all'odore della veste di lui quando gli fu recata, secondo i Mussulmani.
(12) Essere ricco e innocente è gran bella cosa, ma il colpevole nella miseria, che è incentivo alla colpa, si fa migliore anche del ricco, e ciò per donativi e per il perdono di Mahmûd.
(13) Per intendere che sia il mare, basta guardare la mano di Mahmûd, tanto è copiosa in far donativi.
(14) Per chi sogna imperi e regni è buono augurio l'aspetto di Mahmûd.

Altro ha principio fuor che in sue virtudi,
Nè continenza fuor che in suoi statuti
Ha sostegno e ragione. Altri fa l'oro
Con argento, con bronzo ed elitropia [1],
E qui, per le sue lodi, oro migliore
D'elitropia si fa, con la favella [2].
Tante egli sa ragioni di governo,
Che direstù dinanzi a sua ragione
Andar sorte divina [3]. È grande in cielo
Fra le stelle il suo intento, e il cenno suo
Per messaggieri manifesto ei rende,
Nè de' suoi moti la virtù procede
Dai pianeti del ciel, sì che discernere
Dal malo il buono astrologi non sanno [4].
Sempre fu già segno de' cieli in terra;
Ora, per sua virtù, stanno su in cielo
Segni di lui. Piccolo segno intanto
Di sua dolcezza è pure un monte eccelso [5],
Ma contro all'ira sua l'etra del cielo
È debile bersaglio. Ecco, se mosso
Contro al nemico suo, ben che lontano,
S'è cotal prence, a quello va la morte
Rapida incontro e prigionier l'afferra.
Or, nel tempo che il re trae le saette,
Impeto a fare, alla cocca dell'arco,
Pel vigor di quell'impeto la freccia
Spezza la corda. E la mente del sire
È come nube, e come stille i pregi
Tutti ne sono; il pensier nostro è quale
Conchiglia [6], ed il poeta è qual distesa
D'acque tranquille [7]. Ed hanno alla sua
[mano
Le nubi invidia in tanti generosi
Donativi ch'ei fa; sol per invidia
Nero si mostra alle piovose nubi
L'aspetto in cielo. Alcuna volta agli occhi
Fiero collirio con la polve negra [8]
Dell'esercito suo fassi il destino,
Alcuna volta in sè, quale odorante
Agalloco, l'attrae [9]. Vivon gli amici
Di tal re per sollazzi in cotal guisa,
Che a lor voglie dal ciel non vien iattura [10].
Di tal temenza i suoi nemici ei frena,
Che sol con alma sbigottita e persa
Lor dato è respirar [11]. Per molte acute
Punte del sire che nei dì di caccia
Veggon, di fulva luce le pupille
Coloransi alle fiere alte sui monti [12],
E per avida brama in lui lodare,
Del regno iranio per le ville, cresce
Vigor di poesia come se attorno
Ricca semenza fosse sparsa. Al tempo
Del colpir di sua spada il cor si spezza [13];
E sempre il suo destrier gli è quale un
Pien di rapidi moti, e turbamento [mondo
Ha però il ciel ne' moti suoi. Somiglia
A monte eccelso il suo destrier, d'un astro
Ha l'impeto in andar; gli è meraviglia
Che i monti ei muova come stelle in cielo!
E come ei scava con l'unghia fra i negri
Sassi la terra, i duri sassi in molle
Poltiglia ei muta, e sotto a' piedi suoi
Che gli è il pian? che gli è il mare? [14]
[Alto signore,
Porge l'intento tuo de la vittoria
L'augurio, e di vittoria, in questo tempo

---

(1) La pietra filosofale.

(2) Parlar di Mahmûd è come fabbricar dell'oro, assai migliore di quello che gli alchimisti credono di fare.

(3) Qui è stato ommesso un distico assolutamente inintelligibile, almeno per me.

(4) Cioè tutto viene da lui; ma il testo sembra guasto.

(5) Cioè al paragone.

(6) Che riceve e raccoglie quelle stille.

(7) In cui quelle conchiglie stanno.

(8) Sollevata in alto verso il cielo.

(9) Cioè la polvere sembra andare assorbita nel profondo del cielo.

(10) Qui è stato ommesso un distico forse interpolato; guasto anche.

(11) Anche qui, per le stesse ragioni, è stato ommesso un distico.

(12) Che vuol dire?

(13) Qui è stato ommesso un emistichio perchè inintelligibile.

(14) Anche qui è stato ommesso un emistichio perchè inintelligibile.

Del Settembre felice, anche l'annunzio
Lieto accoglier ti piaccia! A' servi tuoi
Tutto donasti che prendesti in terra;
Or, se dappoco ei son rimasi, cosa
Che lor restò, non tòrre a loro [1]. Sempre,
Fin che il ciel volgerassi e il giorno muti,
Fin che a' suoi tempi fia la luna nuova,
Fin che a' suoi tempi splenderà perfetta,
Resti la terra sotto alla tua mano
Con sue ricchezze, o re, ben che maggiore
Sia de la terra vil questo tuo ingegno!

XX. Minôcihri.

1. *Salve o dimora di colei ch'è prima*
Tra le fanciulle dal ricolmo seno [2],
Idoli dalle chiome asperse d'ambra,
Da nerissimi gli occhi, e voi salvete,
O cadenti ruine, di deserte
Case vestigi, accumulati e involti
Come su l'alto di regale editto
Cifra segnata [3]. Su le bianche rose
Caddero foglie di lavanda, come
Segni di scribi in su le carte, e il fiore
Del gelsomin, degli orti per le aiuole,
Sembra caduto augel che d'oro ha i vanni
E d'or l'artiglio [4]. Di felici donne
Presero il loco altre piangenti, trista
Aragna il gaudio all'usignol distrusse
Or che si fe' del gelsomin l'aiuola
Di testuggini albergo e in nascondiglio
Di male volpi ogni giardin mutossi.
Di questa foggia come vidi gli astri
Andar pel cielo, di sventure tante
Trassi dal loco il mio cammello. Oscura
Era la notte e il nembo infuriava
In suo disdegno e da ogni parte attorno
Strida venian di dèmoni. Ma in alto,
Verso Oriente, la sua tenda avea
Lucifero levata e d'Occidente
Avea Saturno preso il calle. In cielo
Le Pleiadi parean splendida gemma
Sovra un serto regal, lucea Zebàna [5]
Come nel monaster lampa di monaco [6].
Quando poi per il sol che venia presso,
Color di minio ebbe la terra, sparvero
E il Canopo e la Spiga e la più oscura
De le stelle dell'Orsa. Alto sui monti
Spiegò sue tende del Levante il sire [7]
E dal sen dell'aurora e bianca e rosea
Scintillante balzò Sirio d'un tratto.
Ma la notte era in pria tetra ed oscura
Qual di Bizhen la fossa, e lucean gli astri
Come la fossa di Menizheh [8]. Come
Voce di tuon da nube in primavera,
Nitrir cadea su la deserta via
De' palafreni generosi, e attorno,
In luoghi aperti, ancor negli inaccessi,
Di mimose alle spine accovacciate
L'aquile stavan de la valle, in guisa
D'appiattati scorpioni. Oh! ma d'un tratto
Cadde lo sguardo mio di viandanti
Sovra una turba! In lagrime sanguigne
Fûr sommersi quest'occhi, *e giù cadeano*
Quelle lagrime [9]. E vidi in loco aperto
Padiglioni piantati, ed ei splendeano
Come lampa che splende a un romitorio,
Quando uno stuol di vaghissime donne

(1) Se pure così va inteso questo passo.

(2) Le parole in corsivo sono in arabo. Questa canzone difficilissima è ad imitazione della celebre canzone d'Imrû 'l-Qays.

(3) I nomi e i titoli dei sovrani, scritti a ghirigori sui loro decreti.

(4) L'araba fenice.

(5) Due stelle che formano la 16ª mansione della luna.

(6) Questa e le altre cose sono prese, per imitazione, dagli Arabi del deserto. Gli eremiti cristiani del deserto rallegravano le solitudini con la loro lampada; e ciò si dice dai poeti arabi. In Persia nulla di tutto ciò.

(7) Il sole.

(8) Bizhen eroe iranio era stato posto in una cava da Afrâsyâb re dei Turani che l'aveva trovato nelle stanze della figlia sua Menîzheh. V. FIRDUSI, *Il Libro dei Re*, vol. IV, pag. 7-100 (della mia traduzione).

(9) Parole in arabo come sopra.

Uscì fuor da una tenda. Elle ne andavano
Fiere, come pavoni intorno ai rivi,
Con sorridenti e porporine labbra,
Con spessi e avvolti ricci bruni (?) e gote
Splendide e belle, scherzanti col vento
Le treccie sciolte, d'ambra profumate
Del crin le anella, annodate le ciocche
E incatenati i bei cincinni, splendido
Il sen quanto uno specchio. Aveano il core
Fosco tutte, ma tutte aveano guancie
Divine, e il bianco petto era un prodigio
E meraviglia la gentil persona.
L'idolo mio [1] di mezzo a le fanciulle
Fieramente balzò, come celeste
Hùri, fra quelle dal ricolmo seno,
Più chiaro [2] assai degli spiriti eletti
In lor delizie, più lucente assai
Di questo sole fra le stelle, e disse:
Ospite non chiamato ove tu brami
Che abbia volto di luna e arcate ciglia,
Se imbandirai quanto hai con teco, nullo
Compagno o amico troverai che sia
Miglior di noi. — Poi ch'ella in fra i rubini
Così mostrò le perle [3], alto un saluto
Da tutta venne a me la carovana.
Del cammello gittai redini e sella,
Inspirato a scannarlo, e s'addicea
Ch'io lo scannassi. Come cadde vittima
Di quell'idolo mio che il cor mi tolse,
Il mio cammello, dissemi colei,
Rapitrice del cor: *Lunghi ne andaro*
I rabbuffi davver! [4] — Dal pian deserto
Balzai nel palanchino [5], *e veramente*
Per ciò che avvenne, fui beato allora.

A cavalcar m'ebbi un cammello in pria;
Ora, la Spiga e le Pleiadi eccelsa
M'eran cavalcatura [6], ed io mirava
Così, dall'alto, de la terra tutte
Le meraviglie, per l'inclita sorte
Di tal, che di Fredùn ha il grado altissimo
Ed è sostegno a noi, l'uom ch'è perfetto
In civil sapïenza [7]. Egli è Abu Riza,
E l'invocato nome suo per tutte
Pubbliche preci adorna i detti e abbella
Del sacerdote supplicante [8]. Cadono
Su' suoi tappeti adoranti le genti
Come dinanzi a Suleymàn [9], s'affollano
Come dintorno a Sikendèr [10]. Eguale
Ne'suoi pensieri a Muhammèd [11], eguale
Egli è al Leon [12] per sua virtù. Nel tempo
Di concepir disegni è fermo in core,
Pronto nell'ora d'eseguir. Nel tempo
De' suoi banchetti è generoso e vince
Di battaglia nel dì. Grande ne' doni,
Pari a Fredùn in ogni intento, sempre
Ne' suoi proposti liberal, tremendo
In sue vendette. Egli è come una vampa
Dell'assalto nell'ora e della pugna,
Copiosa nube in tempo de' suoi doni
E del dar generoso. Egli in sue cene
Spande, qual astro di Mercurio, i doni,
Leon che mena stragi egli è in battaglia.
Deh! se non fosser la tua mente e l'alma,
Favella al mondo non sarìa, nè tale
Che favellar potesse! [13] Ed è vietata,
Fuor che di te, la lode altrui; son biasmi,
Fuor che di te, d'altri gli encomi tutti.

---

(1) La sua bella.
(2) L'idolo suo, cioè l'amica.
(3) Mostrò i denti tra le labbra nel parlare.
(4) Ora è tempo di far la pace.
(5) Dell'amica.
(6) Modo figurato per esprimere la sua felicità.
(7) Consueto passaggio alle lodi di qualche potente. Si tratta di un Abû Riza ministro. Frêdûn è un antico re dell'epopea persiana.
(8) Nelle preghiere pubbliche si usava pregare anche per il re, per i ministri, ecc.
(9) Salomone re.
(10) Alessandro Magno.
(11) Maometto profeta.
(12) Alì, genero di Maometto, detto il Leone di Dio.
(13) Passo oscuro e incerto.

Ma, fra tue dita, il calamo è la verga
Di quei che a Dio parlò [1], sì che i prodigi
D'altri profeti son ben trista cosa,
E serve a tua fermezza il sol pur anco
E cerca il loco tuo Gibrîl ancora [2].
Nelle epistole tue son tue parole
Alti prodigi, e meraviglie sono
L'altre virtù che a mano manca ascondi [3].
Nel tempo che sen vanno le correnti
In iscompiglio *e sono angusti i campi*
All'affollar de' battaglioni [4] e balzano
Destrieri e foran lancie e spade fendono
E negli occhi entra polve ed è la terra
Un mar di sangue e de la pugna i principi
Nel sangue e nel sudor, come augêi d'acqua,
Gavazzano, da l'alto tu discendi
Pari a Gibrîl, da tutte parti un impeto
Fai sul nemico tuo. — Ma tre, frattanto,
Inni di laude t'invïai, del mondo
O gloria prima, e per ciascuna, invero,
Un tuo don m'attendea. Due volte assiso
Mi tenni, e non vid'io risposta alcuna
E ciò stimai che di destino avverso
Ingiuria fosse. Rabbuffo d'un saggio,
Tra le lodi ch'ei fa, peggior d'assai
È di puntura di scorpione. Intanto
D'ogni parola esplicazion son io
Al concetto, e son io crogiuolo e forma
D'alme e di menti e facoltà. Son io
De' prenci di Samân [5] della progenie,
Re che d'ombrella e d'astro avean l'in-
[segna [6].
Fin che il sol monterà con la sua luce
E ai paschi usati moveran le belve,
Orba del seggio tuo mai non si resti
Questa tua terra e non s'asconda mai
Felicità dinanzi dal tuo viso! [7]

2. Giorno è lieto d'assai; prendi del
All'alba. Nè ti resta alcuna scusa, [vino
Poichè tua brama Iddio ti diè. Ricchezze,
Suppellettili hai tu, libero sei
Da ogni rancura; hai sicurezza e forza,
Fede, religïon, gloria, possanza.
Che altro ancora vuoi tu? Godi beato,
Vivi beato e non ti dar pensiero
Del giorno che verrà. Tutto gli è il mondo
Un sogno, un soffio! — Già si fean le cose
Che comandasti, ciò che ancor ti resta
Si farà poi, ciò che avvenir dovea
Accadde, e si arrestò con esso il calamo [8].
Bevi del vino, ch'ei ti sia propizio,
Tra gelsomini e dragontee. Giocondo
È il dì, gli è dolce il riposar, gli è questo
Il dì del ber, dei venti è il mese. Oh! sorgi,
Perchè noi pure ci leviam, recandoci
In man la coppa, e al vin ci abbandoniamo,
Chè la trista avventura al fine aggiunse [9].
E le nuvole intanto da' lor lembi
Piovon lucenti perle, e il sol di mezzo
All'alitar de' freddi Pesci in alto
Levasi omai [10]. De' cuori eccitatore
Ogni augello si fe', si fe' ogni zefiro
Dispensator di gelsomini. Levasi
L'usignuol per la notte e la pernice
Schiuse la strozza [11]. E già i lamenti suoi

---

(1) La verga di Mosè, detto dai Mussulmani l'interlocutore di Dio.
(2) Gabriele Arcangelo.
(3) Nel cuore.
(4) Parole in arabo.
(5) Minôcihri pretendeva discendere dai principi Sâmânidi.
(6) Insegne reali. L'astro è un pomo d'argento sopra un'asta che si soleva portare dinanzi ai principi.
(7) Abbiam dato intera questa lunga canzone per far meglio conoscere questo genere di poesia, tanto più che questa è ad imitazione d'Imrû 'l-Qays.
(8) La penna è asciutta, disse Maometto, secondo una tradizione, per dire che non c'era più nulla da fare.
(9) Si allude a una trista avventura dei primi giorni del Visirato di Abû 'l-Hasan, al quale è volta la presente canzone.
(10) Per entrar nell'Ariete al cominciar del nuovo anno (in primavera).
(11) Per cantare.

Spiega la sera l'usignuol degli orti
Per i giardini, più soave assai
Di Barbèd e Bamshàd [1]; l'allodoletta,
Nell'ora del mattin, per le convalli
Mena un canto gioioso, ora nel tono
Di Gang'-gav, di Gang'-bad ora nel metro [2],
E freme il tuon come timballo e l'arco
La folgore protende. Oh! gli è cotesto
Il tempo di gioir! Bevi del vino,
Che propizio ei ti sia! L'arco celeste
Curvasi in alto ed è la terra intorno
Qual paradiso, e il francolin de' campi,
Qual se un timballo si recasse, ancora
Va ridicendo: *Oh! v'arrestate voi,*
Perchè piangiamo! [3] E di tappeti verdi
Son vestiti i giardini e di broccati
La pendice dovunque, e la pianura
Tutta è piena di rivi e la montagna
Di puro muschio è sparsa. Oh! tu mi porgi,
Coppier che splendi come luna in viso,
Turco [4], stirpe di Hùri, entro la coppa
Fulgida il vin che tinta ha di corniola!
. . . . . [5].

3. Deh! tu che hai posto a sommo del [tuo capo
L'anima tua [6], per l'anima soltanto
Il nostro corpo vive, e sol pel corpo
Vive l'anima tua [7]. L'anima tua,
Ad ogni istante, d'un brandel ti scema
Il corpo, e tu diresti andar quel corpo
Entro l'anima absorto. E se una stella
Non sei, deh! perchè mai, non ti disveli
Fuor che alla notte, e perchè mai, se amante
Non sei tu, di te piangi? [8] Ed una stella
Sei davver, ma di cera è la tua plaga
Celeste, ed un amante se' davvero,
E il candelabro è il tuo diletto [9]. Vesti
Di sotto al corpo l'indumento [10]; gli altri
Di sopra al corpo il vestono, e tu il corpo
Gli cingi attorno. Se tu muori, il fuoco
Tosto ti giunge, e tu se' viva, e quando
Egra sei, dal reciderti la gola
Ti rendi a buono stato [11]. E quando ridi,
Piangi pur anco [12], e ciò è prodigio grande
Che se' amante ed amata, idolo sei
Ed idolatra [13]. Anche fiorisci, e nuova
Primavera non è; non è il Settembre,
E vizza anche ti fai, piangi senz'occhi
E senza bocca ridi. Oh! veramente
Tu mi somigli nell'aspetto, ed io
A te somiglio, chè noi siam nemici
Di noi medesimi e della gente amici [14].
Ambo noi pel piacer dei cari amici
Bruciam noi stessi; ed elli ènno in sollazzo,
Noi in travaglio. Ambo siam noi ploranti,
Pallidi siam, di core in struggimento,
Ambo bruciamo, derelitti ambo,
Ambo alla prova. E ciò che in cor mi pongo,
Veggo sul capo tuo; sede nel core
Ha di me ciò che in capo a te t'hai posto [15].
Lagrime stilli come l'oro e sopra

---

(1) Due celebri musici del tempo di re Khusrev Parvêz della casa dei Sassanidi.
(2) Toni della musica antica persiana, di cui è ignoto il significato.
(3) Parole arabe che sono il principio della celebre canzone di Imrû 'l-Qays, imitata da Minôcihri nella canzone precedente a questa.
(4) I paggi dei Persiani erano quasi sempre turchi (liberi o schiavi).
(5) Seguono le lodi di Abû 'l-Hasan ministro.
(6) La fiamma. Si parla ad una candela. È nota allegoria orientale.
(7) In quanto è alimentata dal corpo che è la cera. L'anima è la fiamma.
(8) Facendo cadere le stille di cera liquefatta.
(9) Immagini brutte e inette.
(10) Lo stoppino.
(11) Si accenna allo smoccolar della candela.
(12) Quando sei accesa (ridi), fai cadere stille liquefatte (piangi).
(13) Passo oscuro.
(14) La candela brucia sè stessa, Minôcihri arde di amore; quella rallegra la gente, e Minôcihri la rallegra coi suoi versi.
(15) La fiamma della candela e l'ardore interno del cuore.

All'or le versi [1], e le lagrime mie
Di gelsomin son come foglie, sopra
All'oro sparse [2]. E tu frattanto sei
La confidente mia, sempre tu sei
L'amica mia, di me consolatrice.
Io sono il tuo, e tu la mia. Ma il tuo
Volto è qual fior di novello fiengreco,
Dischiuso in sul mattin; gli è il volto mio
Di fiengreco, negli orti, un vizzo fiore.
D'altri è costume non dormirsi al giorno;
Io, sol per te, senza dormir rimango
L'intera notte e dormo al dì. Nemico
Io mi son fatto al sol per la tua assenza,
Innamorato della notte oscura
Per congiungermi a te. D'amici miei,
Tra i nobili e nel volgo, esperïenza
Feci, e tre soli a custodir segreti
Non sono atti, ed in due fede non resta.
E tu splendi frattanto, ed io la notte,
In fino al dì, presso di te leggendo
D'Abu 'l-Qasim [3] vo con amore il verso.
. . . . . .

4. O vino, il corpo mio, l'anima mia
Ti siano offerta, chè la mia tristezza
Alla radice tolta m'hai dal core.
In ogni loco ove sei tu, faccende
Van di me prosperando, e la mia veglia
E il sonno mio sono con te giocondi.
Intimità del cor, della mia vita
Ogni voglia, è con te, con te del corpo
È il nutrimento e il viver mio. Dovunque
Di te saranno ire e venir, saranno
Ire e venir di me pur sempre, e dove
Fu l'ebbrezza de' giorni trapassati,
Ivi è pur anco ogni segno e vestigio
Delle rovine mie [4]. Mi ti concesse,
O vin, l'Eterno, chè da te mi viene
Ogni gioia del corpo e dello spirto.
Esser tu possa o dentro a' dogli miei
O dentro al mio bicchiere! Esser tu possa
O in questa mano o in questa bocca, e sempre
Sia l'odor tuo soave a' pasti miei,
In tutti gli anni, e il color di tua gota
Sulla camicia mia. Quand'io sia morto,
Nobili amici miei, questo mio corpo
Nel vin più rosso mi lavate, e poi
M'imbalsamate con acini d'uva,
Il mio lenzuolo funeral di verdi
Foglie di vite componete e all'ombra
D'una vite scavatemi la fossa,
Perchè il loco miglior mi sia soggiorno.

5 . . . . . [5].
Si accumulò, del re dei re [6] per grazia,
Tua dovizia. Se no, raccoglieresti
In Rey da le cloache e sterco e fimo.
Che se buon frutto non hai tu in cotesta
Bisogna, gli è d'assai l'ufficio tuo
D'invigilar l'esercito del nostro
Invitto sire [7]. E un anno sol non passa
Che meno di seicènto o quattrocento
Denari non ti cacci entro la manica [8],
Invigilando le guardie del corpo,
E vai dicendo ancor: « Deh! che contento

(1) L'oro del candelabro.
(2) Le gote pallide e gialle per il dolore.
(3) Cominciano qui le lodi lunghissime di Abû 'l-Qâsim Unsuri (cfr. par. 52, 53, 54, di questo capitolo). Dopo le lodi sperticate, si enumerano gli antichi poeti arabi e persiani che sono un nulla rispetto ad Unsuri (!?), come nulla vale la cornacchia rispetto al cavallo. Magnifiche lodi d'un cavallo del poeta. Il cavallo è lo stesso Unsuri, rispetto al quale Minôcihri confessa la sua inferiorità. Ma tutte queste lodi erano date per prammatica, perchè Unsuri era potente.
(4) Cenno canzonatorio ai poeti arabi del deserto e ai loro imitatori che non fanno che piangere sulle vestigia dei luoghi abbandonati dall'amica.
(5) Lunga poesia in cui Minôcihri se la piglia con uno dei suoi rivali invidiosi. Ne diamo la chiusa soltanto.
(6) Masûd della casa dei Ghasnevidi.
(7) Questo rivale di Minôcihri era un poeta e aveva l'ufficio di ispettore dell'esercito.
(8) Noi diremmo *in tasca*. Questo ispettore era ladro?

Del re del mondo non son io »! — Da
Prence se beneficio non ti tocca, [questo
Fa il tuo fardello e va! Ritorna ancora
A Shirvàn, dove carne di maiale
Morto da sè da un mese e pane d'orzo
Ti davan già! Per me, la voglia mia
Sta del re nell'ostello, e non mi viene
In mente mai Gurgàn, nè Rey, nè alcuno
De' confini del mondo. Oh! chi mai vide,
In Shirvàn e in Gurgàn e in Rey, poeti
Caricar su le schiene agli elefanti
Monete buone a sacchi? [1] Il donativo
Che il prence nostro all'infimo poeta
Dona ogni dì, non fu elargito mai
Da Mutasèm, da Mustaìn [2], per tutto
Il viver loro. Oh va! Grato ti mostra,
Anima ingrata non aver cotanto,
Perchè sorte propizia a te conceda
Alto favor del sire invitto. È quegli
Della tribù de' generosi, quale
D'animo è grato. Ma sta nella schiera
De' miseri colui ch' è ingrato a prova.

XXI. Pindàri.

Khaqàni, anche se hai tu frasi leggiadre,
Vo' dirti, e in pace tu l'ascolta, un detto.
Satireggiar non devi uom già provetto,
Ch'esser potrebbe, e tu nol sai, tuo padre [3].

XXII. Gebeli.

1. Io, pel dolor di sua partenza [4], quello
È soffersi e provai che nessun uomo
Toccò dal fato, ed or questo mio core
Dimenticò della sua dolce amica
La compagnia. Ma deh! quanto m'è caro
Trovarmi ancor con l'idolo diletto
Dopo l'assenza sua! — Quand'io gioioso
Dal campo a dietro mi tornai dell'armi
Aperto il cor, sciolta la lingua, aperta
L'anima mia, non anche erami sciolta
La corazza, che venne per sua via
Quella da me ch'è d'agile persona,
Statura di cipresso. Or, lusingando,
Ella dicea: Senza di me, deh! come
Stava il tuo core? — E poi, vergognosetta,
Senza di me, dicea, come si stava
L'anima tua? — Le diei risposta e dissi:
Volto di paradiso, o di quest'alma
Sventura prima e cagion di scompiglio
Fra le belle del mondo, ecco! a scompiglio
Mandasti a me con tuoi riccioli il mondo;
Per un crin che qual verga mi sbalestra,
Son io qual globo che sobbalza [5]. Ancora
Fosti dolente, il so, per la rancura
Di mia partenza, ed io mille fiate
Misero fui come tu fosti. Tale
Nell'angoscia divenni per que' tuoi
Occhi saettatori, e tal divenni
Per questi due, che gittan muschio attorno,
Riccioli tuoi. Ma sarebbe la notte
Orba di luna mai? sarebbe il giorno
Orbo di sole? e senza umor la rosa
Come sarebbe, e senza pioggia il campo? [6]
Ma il piatir noi troncammo ed a letizia (?)
La man porgemmo e per la notte intera
Fummo però l'uno dell'altro allegri.
In quelle gioie dell'amor, divenne
D'ambra odoroso il petto mio per quelli
Giacinti sparsi [7], e il labbro mio ne' baci
Dolce si fe' per que' coralli suoi [8].
L'amica mia prendea corniole, ed io
Dava corniole; anche vino ella dava,

---

(1) I poeti di quei paesi erano poeti di poco valore e però non meritavano premi così grandi.

(2) Due califfi splendidi e liberali.

(3) Intorno a questo epigramma, vedi par. 60 di questo capitolo.

(4) La partenza dell'amica.

(5) Immagine comune, per cui le treccie dell'amica sono come la racchetta che fa balzare il cuore dell'amante, raffigurato nella palla o globo da gettare.

(6) Così io non potrei stare senza di te.

(7) I capelli.

(8) Le labbra.

Ed io quel vino mi prendea da lei.
. . . . . [1].

2. Per le nubi piovose, ecco! di rossi
Fiori la terra si vestì; quai frutti,
Recan rubini delle piante i rami.
Come liuto che altri suona, o come
Arpa che altri toccò, tortore in alto
Ai platani, e colombe, alzano i lai,
E la rosa sul suol, come d'amica
Donna il volto, sorride, e giù dal cielo
Piangono, come gli occhi miei nel duolo,
Umor le nubi. Il vento orïentale
Davver! fu calamistro pei giardini,
Sì che, per esso, belle al par di spose
Si fean le piante [2]. E come su pel cielo
Qua e là restâr le nubi, ecco è rimasa
Qua e là la neve su pei monti; e in fiore
È il rosso tulipano, ed ha nel mezzo
Un color bruno; e in fiore anche è il narciso
Giallo, ed agli orli suoi bianche ha le tinte.
Questo è come vin biondo entro a bicchieri
D'argento, e quello è come dentro a fuoco
Che brilla, un fumo torbido. Per fiori
Splende in color d'argento ogni giardino,
Ogni verziere; per viole attorno
Nereggian tutte di ruscelli e fiumi
Le sponde, e sotto agli alberi chinata
Hanno la testa le umili viole,
Come dinanzi a' giudici l'uom reo.
Que' mille e mille tulipani, in mezzo
All'aiuola fiorenti, ènno, diresti,
Mille lampade accese in mezzo al mare.
Vedi tu intanto su lor foglie attorno
Della pioggia le stille, al par di regie
Perle gittate fra corniole. Come
Sovrastano a' fagiani alto librati
I falchi a vol, così a roseti e aiuole
Di tulipani sovrastan le nubi.
Vedi stuol di gazzelle dietro a stuolo
In terra, e vedi stormo dietro a stormo
Di gru pel cielo! E quelle hanno da' veltri
Lor rifugio tra il verde, e queste han loco
A soffermarsi, per timor de' falchi,
Entro i paduli. Oh! mira del fiengreco
Smorta la rosa come d'uom dolente
La guancia, e mira quel purpureo fiore
Come la gota d'uom ch' è lieto! e mira
Al cipresso dinanzi, in dì di vento,
Curvato il salce, come, nel cospetto
Del nostro re, del tempo nostro i grandi! [3]

3. Avvedutezza in te sarà se alcuno
Avrai tu presentir di qualche danno
Nel mondo, al loco suo non fermo mai [4].
Fin da quel dì che il mondo nacque, furo
Avvenimenti e non si cangia il mondo,
Chè il mutano i suoi casi. Or, se tu vai,
Restan le notti e i giorni; e se tu vai,
Restan pur sempre i mesi e gli anni. Ancora
Vuolsi che avvengan casi, ancora è d'uopo
Che giungano gli eventi, e tu cruccioso
Non far per casi e per eventi il core
E non dir scioccamente: « Ecco! è scampato
Cotal de' grandi, e via togliea la morte
Cotal de' poverelli »! Iddio pur sempre
Vigilando si sta, mentre i suoi sonni
Coglie la gente, e volgesi pur sempre
Del ciel la volta, e pigliasi sollazzo
La gente intanto. A le faccende avvinto
È il tuo core e si piange, inerte e fiacco,
Il suo destino, e punizion di Dio,
Nel giorno del goder, non hai tu in mente;
Nel dì che a' tuoi diletti insieme stai,
Dell'ora del partir non fai ricordo.
Città più bella di Tebrìz non era
Tra i confini del mondo in sicurezza,
In dovizia, in beltade, in leggiadria.

---

(1) Segue, dopo la riferita descrizione, la lunghissima lode del principe Vehsûdhân e di suo figlio. Questa canzone fu già attribuita a Rûdeghi, e come tale l'ha pubblicata anche l'Ethé.

(2) Immagine presa dalla donna, pettinatrice delle spose, che fa loro i ricci col calamistro.

(3) A questo punto della bellissima descrizione si passava alle lodi del principe, ma pare che questa ultima parte sia andata perduta.

(4) È questa la poesia per il terremoto di Tebrìz nell'anno 434 d. E. (1042 d. C.).

Per godimenti e per diletti in lieto
Viver si stava la sua gente, e tutta
Ell'era piena di ricchezze accolte
E d'abitanti. In essa era ciascuno
Affaccendato nel desio del core,
Prenci, servi, possenti e di gran stato
E di gran core. E questi era di Dio
A' servigi, e servia l'altro la gente,
E quello un nome e questo si cercava
Ricchezze, e tal si procacciava un nappo
Ad ascoltar canzoni intento, e tale,
Gazzelle per cacciar, fea correr veltri.
Stavasi alcun con musici che dolce
Hanno favella, e stavasi tal altro
Indugiando la notte appo le belle
Fanciulle da' nei bruni. Ecco! era intento
Al suo desìo ciascun, ciascuno avea
Nelle ricchezze sue la sua speranza. [breve
Ma in metà tempo che altri un motto
Pronuncia, in metà tempo in che dal labbro
Altri fa uscire una parola, intanto
Che più ricca città Dio non mostrava,
Pose di tal città termine il cielo
Allo stato felice. In alto ascese
Ciò ch'era in basso e al basso discendea
Ciò ch'era in alto, e polvere le zolle
Fecersi e in zolle agglomerò la polve [1],
E il suolo si squarciò, piegâr le piante,
Straripâr l'acque e fêr cammino i monti.
Quante son case di cui fino al cielo
I tetti sobbalzâr! quante son piante
Di cui saliro, la novella luna
A rasentar, le rame! E di quegli alberi
Nulla restò fuor che qualche vestigio,
Nulla intanto restò, se non macerie,
Di quelle case. E chi scampò, divenne
Come capello esil pel fiero duolo [2],
E fu qual canna lamentosa, in tanto
Pianger ch'ei fe', chi ebbe ferita [3]. Alcuno
Allor non fu che all'altro si dicesse:
« Non ti dolere »! E non fu alcuno allora
Che al compagno dicesse: « Oh! tu non [piangere »!
Io con quest'occhi il dì che sorgeranno
I morti, ho visto; ed era del Profeta
Ultimo [4] innanzi lo stendardo, e dietro
Dell'Anticristo il guasto e la paura.
Eppur, com'io dovea, la notte e il giorno
Io mi stava a passar fra le delizie,
Con vino e canto e suon, fra le carezze
E le gioie d'amor. Questo mio core
Iva, d'alquante belle per l'amore,
Tutto rapito, questo cor d'alquante
Amanti mie abbandonato andava
Dietro l'amplesso, ed io rendea risposte
A queste amanti in convenuti segni [5],
A quelle belle fea dimande mie
Con tanti baci. Or ecco che un drappello
Andò sotterra perchè morte il trasse,
E l'altro per paura andò disperso.
Ed or, di quei che andâr, novella alcuna
Non ho sentita, e di quei che restaro,
Non veggo il pregio e la beltà. Venìa
Libero scambio [6], ma costui da quello
Guardavasi prudente. Il suol di sotto
Di tempo in tempo a scuotersi tornava.
. . . . . [7].

XXIII. Masûd di Selmân.

La festa dell'Islàm, del sacrifizio
È la festa; per essa a' Mussulmani
Il cor s'allegra.
L'aura felice del regal potere
Quella è che l'arca del re nostro a noi
Volge secreta.

---

(1) Passo oscuro e incerto.

(2) Giuoco di parole tra *mûyeh*, duolo, e *mûy*, capello.

(3) Giuoco di parole tra *nâleh*, lamento, e *nâl*, canna. Del resto, la canna presso i poeti persiani è immagine di persona che si lamenta, perchè, scossa dal vento, manda un suono flebile.

(4) L'ultimo Profeta, il Mahdi, che deve comparire alla fine del mondo.

(5) Passo oscuro e incerto. O forse io non ho inteso bene.

(6) Passo oscuro e incerto.

(7) Seguono le lodi del principe Vehsûdhân che si vestì di nero per testimoniare il suo dolore nella sventura di Tebriz.

Nube è la destra sua [1], sole il consiglio,
Un mare il core e sua propria natura
Una miniera [2].
L'acuta punta di sua penna danno
E bene apporta, ed è cagion di doglia
E medicina [3].
Qualunque cosa in te lodar si dica,
Mille volte maggiore essa è davvero
Per tua grandezza.
O grande inver! di tua possanza il lembo
È a questo ciel che volgesi rotando
Vincol tenace!
Di tua saggezza in dir li molti pregi,
Debile e fiacca restasi nostr'alma
E vergognosa.
Il cor tuo nel far doni è vero senno [4],
È tua persona in far favori altrui
Alma gentile [5].
Ogni speranza che a te non si volga,
Satana, oh! non è dubbio, ha veramente
Di via compagno.
Fin che vittoria è a te fedel compagna,
Compagna sempre del nemico tuo
È la sconfitta.
Nè la lode ti manca. Il servo tuo,
Masùd, figliuol di Saad, figlio a Selmano,
Fa le tue lodi.
In Khorassàn eguale a lui chi trovi?
A lui, che per qualunque arte pregiata
Gloria è del mondo?
. . . . . .
Oh! generoso, il tuo costume e il core
Integri sono in far giustizia e puri
Nel benefizio!
E fùr molti per me i tuoi benefici,
Ed ènno pochi assai benefattori
Che ti sian pari.
Pregi t'acquista; giorno è di fortuna.
Sii generoso, chè d'averne possa
Il giorno è questo.
Non tutti gli anni son nell'opre eguali,
Non ad ogni stagion d'egual costume
È nostro stato.
Son quaggiù molte guise di parvenza,
E molti son per la celeste volta
Ordini d'astri.
Forte è il ciel per ingiurie in sue bat-
[taglie [6],
Fiacco è in fede serbar ne' patti suoi
Il mondo e il fato.
Fin che in ciel volgeran le sette stelle [7],
Fin che saranno incolumi le quattro
Plaghe del cielo,
Ti sia sommesso come servo il Fato
E il poter di monarca, ambo soggetti
Al tuo comando!

XXIV. Azraqi.

Il rubino del vin porta, o coppiere,
Perchè, d'esso al fulgor, come un'aiuola
Di tulipani facciasi il pensiere
E l'occhio un bel giardin sembri di rose [8].
Che se passa di notte una vezzosa
Perì per mezzo a quel fulgore, agli occhi
Farsi non possa della gente ascosa [9].
È più odoroso il vin dell'ambra pura,
Più colorito di corniola bella,
Più perspicuo dell'anima e d'assai
Più corruscante d'ogni chiara stella.

XXV. Muizzi Emiro.

1. Da che sui gelsomini di sue guancie
Cader fe' l'amor mio [10] di sue ricciute

---

(1) Per la profusione dei doni.
(2) Per i suoi ricchi doni.
(3) Quando punisce o fa grazia.
(4) Cioè, *tu li fai con giudizio. Parla al suo signore e mecenate.*
(5) Tu sei un'anima *gentile in far favori.*
(6) Il cielo nemico degli *uomini. Antico concetto persiano.*
(7) Se pure il passo va inteso così.
(8) Cioè il pensiero si adorni di belle immagini e l'occhio arrossi e brilli.
(9) Le Perì erano leggiadrissime fate che si mostravano agli uomini e come viste sparivano.
(10) L'amico del poeta. Può intendersi però anche in senso mistico, e allora l'amico è Dio.

Chiome il volume, de' pittor di Cina
Ei sul core notò di doglia un segno [1],
E quel cor che superbo non si piega
Ad alcun cenno, or piegasi dinanzi
A sue brune lanuggini [2]. Di queste
Sue lanuggini brune addetto servo
Io sono, e direstù che la formica,
Con piè intriso di muschio, ora si posa
Sovra i petali schiusi
D'una splendida rosa [3].

2. Fuor che alla casa della dolce amica
Non soffermarti, o cammellier, per ch'io
Su quella casa e le rovine e i resti
Per alcun tempo pianga. Io quella casa
Di lagrime che vengono dal core,
Tutta piena farò, farò di quelle
Rovine un fiume, al pianto mio. In rosso
Io tingerò con le sanguigne stille
Degli occhi miei tra le macerie il suolo,
Ch' io veggo omai del volto dell'amica
Deserto il padiglione al vago ostello,
Veggo vuoto il giardin di quell'altezza
Del cipresso gentil [4]. Deh! che divenne
Di volpi e lupi albergo e si fe' ostello
A gufi e ad avoltoi quel loco ameno
Che ai dolci amici si rapiva il core! [5]

3. L'arco del prence sei tu forse, o luna?
Se' forse de le belle il sopracciglio?
Unghia sei forse di purissim'oro,
O agli orecchi del ciel se' un orecchino? [6]

C. POETI PERSIANI DEL SECONDO PERIODO

(dal VI al IX secolo dell'Egira, dal 1200 al 1450 d. C.).

I. Senâi.

1. Chi nella via d'amor non è verace,
Altro non è che ipocrita e bugiardo;
Di detti arguti è autor, s'anche non parla,
Chi nella via d'amor sempre si tace.
Detto arguto è dell'uom sguardo e pen-
E nel suo dir non è che sottigliezza; [siero,
Sospiri e pianti e lagrime cocenti
Son tre cose d'amor non senza vero.
Chi per filtro d'amore ebbro diventa,
Anche se male ei fa, non ha rimprocci;
Se penitenza e amor non son concordi,
Tu non sperar che amante unqua si penta.
In corpo estinto un cor vive d'amore,
E chi non ama non ha cor che vive;
Quando non ami Senaî, va, grida
Che ogni parola sua non ha valore.

2. Se pensi che altra amica di me sia,
Altra non è; se pensi che nel mondo
Altra cura a me sia fuor del tuo amore,
Altra non è. Se pensi che fra tante
Rapitrici del core e senza core
Altra vi sia sì come te felice,
Altri vi sia sì come me dolente,
Altri od altra non è. Se così credi
Che a te di contro, fra le tante belle

---

(1) I pittori di Cina, secondo il poeta, hanno invidia perchè non possono fare una immagine simile. I pittori cinesi hanno gran valore agli occhi dei Persiani.

(2) Giuoco di parole; *khatt*, in arabo, vuol dire *scrittura*, poi *decreto* e *comando* e in persiano anche *lanuggine*. Tutti adunque cedono ora all'amore del vezzoso giovinetto.

(3) Immagine inetta e oscura. I piedi della formica sono i capelli bruni (!!).

(4) L'amica, assomigliata qui ad un alto e gentile cipresso.

(5) Come si vede, questo frammento di canzone è una imitazione della celebre canzone d'Imrû 'l-Qays. Cfr. anche le poesie di Minôcihri, n° 1.

(6) Stando il principe Melik-shâh, della casa dei Selgiûqidi, una sera con la corte sopra un terrazzo, cercò di vedere la luna nuova. Vedutala, pregò Muizzi di far qualche verso e Muizzi improvvisò questa quartina.

D'ogni confin del mondo, altra vi sia
Che abbiasi parte de la tua bellezza,
Altra non è. Se pensi ancor che, vile
Poi che me stimi qual del suol la polve,
Agli occhi miei vil cosa sia la polve
Del piè del tuo destrier, non è vil cosa.
Ma se ti viene opinïon che mai
Cruccio m'entri nel cor perchè tu sempre
Cerchi mio cruccio, esso non m'entra in [core;
E se alcun pensa in cor che senz'amore
Di belle, in questa e in quella vita, albergo
Non sia di doglia il cor, non è davvero!

3. Fin che potete, non v'innamorate,
Per non restar nel duolo dell'amore;
Non è l'amor d'alcuno in potestate,
E vo' sappiate in ciò che sia valore.
Che l'amica v'appaghi non cercate,
Pianto per non versar dagli occhi fuore.
Per non leggere il libro dell'amore,
Intimità di lei non procacciate;
E Senaï vi dice in suo dolore:
Fin che potete, non v'innamorate!

II. Adîb Sâbir.

Tu, di cui son le gote un paradiso
Ed è il labbro del cielo una fontana [1],
Sappi che alla tua fonte e al paradiso
Volgesi il core e l'alma mia. Sen venne
A obbedïenza d'ogni tuo desire
Questo mio cor, perchè concesso è a lui
Quella fontana e il paradiso in tua
Obbedïenza di toccar. Ma innanzi
Al tuo apparir come potria dar luce
L'astro de' vespri? e il sole, a te da presso,
Bello come saria? Tu se' la vera
Bellezza di Bagdâd, l'adornamento
Tu se' d'Egitto, e gli occhi miei, nel pianto,
Son come il Tigri da Bagdâd e sono
Come in Egitto il Nil [2]. Deh! che si fece
Esile come canna il corpo mio
Del dolor di tua assenza in la gravezza,
E livida si fe', per la puntura
Fiera d'amor, come indaco la guancia.

III. Sûzeni.

1. Del cielo azzurro per i moti [3] oh!
Volte le pietre contro a le finestre [quante
Della gente scagliammo! Opera nostra
Era scagliar contro a' vetri le pietre;
Noi la colpa ne diamo al cielo azzurro.

2. D'ogni malvagio che conosci, mille
Volte son io peggior. Me non conosce
Niuno così com'io ben mi conosco.
Son malvagio all'aspetto e dentro al core
Malvagio più d'assai. Noi due soltanto,
Io e Dio, conosciam di me l'esterno
E l'interno. Ad un piccolo peccato
Satana mi guidò, a cento grandi
A Satana medesmo io fui la guida.

3. Poichè saette fra lusinghe e amore
Vibri dagli occhi tuoi, deh! vincitrice,
Ti fa bersaglio il misero mio core!
A contender del core io venni in pria
Teco, e poichè non mi rimase il core,
Abbandono a lottar l'anima mia.
Che se ogni colpo tuo, dolce mio amore,
Non è senza salute, oh! mi colpisci
D'un guardo, e un bacio tuo poi mi ristore!
Mille hai tu amanti; oltre a que' mille
Primo son io, nè però a me tu vieni, [tuoi
Chè disciôrti da quelli anche non puoi.

IV. Reshîd Vatvât.

1. Del tuo soglio all'altezza, o re, non [giunge
L'astro più eccelso; all'aula tua rotante
Il ciel non giunge [4].

---

(1) La fontana Selsebîl del paradiso maomettano.
(2) Mandano un fiume di pianto.
(3) Cioè per colpa del destino.
(4) Cioè gli astri e la vôlta del cielo, per quanto alti, stanno al disotto del tuo trono e della tua reggia. È in lode del principe Atsiz.

Venuto se' ad un loco per altezza
Là 've per cura e per industria mai
Altri non giunge.
Va il tuo comando a Levante e ad Occaso;
Fuor che il tuo cenno in aita a coloni,
L'altrui non giunge.
Ahimè che di quaggiuso a chi è più [saggio,
Fuor che sventura e fuor che male e danno,
Altro non giunge!
Son gli stolti in delizie e a' sapienti,
Senza mille travagli, il giornaliero
Pane non giunge.
Sui cuscini lo stolto, e fuori il savio [1]
Cerca il varco tentando, ed al custode,
Ecco! ei non giunge.
De' nummi per desìo l'alma è crucciata
De' saggi. In tanta copia [2], oh! la vil cosa
A lor non giunge.
Oh! dolore, oh! sospiro, al fine omai
Toccò la vita, e al fin desìo dell'oro
Ancor non giunge!
Ma grazia ell' è di Dio che, al tuo rifugio,
Duol per gli umani casi all'alma e al core
Di me non giunge.
Fin ch' io m'afferro di tua gloria al [lembo,
La man della sventura alla gorgiera
Di me non giunge.
Non è giorno in cui grazia o beneficio
Da parte tua per mille e mille guise
A me non giunge.
Io d'eloquenza cavalco il destriero;
Eloquenza degli emuli alla polve
D'esso non giunge [3].
E son tesori in Khorassàn de' miei
Carmi, se ancor questa persona mia
Fin là non giunge [4].
Fin che al saper, con saggezza e virtude,
Fuor che per forza d'argomenti e prove,
Alcun non giunge,
Rimanti, o sire, a' tempi del digiuno,
Chè il tuo nemico a riparato ostello
Ancor non giunge [5].

2. Sappi che cavalier sire del mondo
È quello sì, di cui nella palestra
Fantaccini si fanno i cavalieri [6],
Di cui dal brando vengono scintille
Pel mondo attorno, ed arde il ciel rotante
Alle scintille sue. Del suo nemico
Primavera tramutasi in autunno
All'ira sua, tramutasi l'autunno
Di chi gli è amico in primavera, a quella
Fede ch'ei serba. Al piover de' suoi doni
In giardin si tramuta ogni deserto,
Ogni giardin tramutasi in deserto
All'ardor di sua spada. E se tua stirpe
De' mortali è l'onor, tu veramente
Se' la gloria e l'onor della tua stirpe [7].

3. Tu se' il ministro ed io mi son colui
Che già disse tue lodi, e la mia mano
Senza un tuo dono lasci andar. Tu dammi,
Dammi il tuo grado di ministro e canta
Le lodi mie perchè tu vegga doni.

4. Pensando al tuo bel viso e viaggiando,
O bella mia, il mondo abbandonai.
Nulla di ciò tu sai.
Sciolto mi fèi da tutti e in appartato
Loco sedei. Poichè tua cura è morta,
D'altri nulla m'importa.

5. Io la pupilla ho piena della immagine
Della mia amica e bene sto con questa
Pupilla mia ch'entro vi sta la bella.
Dalla pupilla e dall'amica mia

---

(1) Fuori della porta della reggia; egli non può giungere nemmeno al portinaio.
(2) In tanta copia di moneta (vil cosa) per altri. Se pure così va inteso.
(3) Il destriero dell'eloquenza degli altri non giunge nemmeno a toccar la polvere sollevata dal mio che corre innanzi.
(4) Anche se io non son mai stato nel Khorassan.
(5) Come alla sapienza non si arriva che con molte prove, così tu sii obbediente nel digiuno; osserva la legge, e il tuo nemico sarà perduto intanto.
(6) I cavalieri dei nemici.
(7) Si notino le antitesi studiate di questa poesia che loda non si sa qual signore

Allontanarmi non si vuol, chè al loco
Ell'è ne la pupilla, o questa è quella [1].

V. Khâqâni.

A. *Poesie d'amore.*

1. Deh! che il giorno sei tu che il mondo
[illumina,
Sei cavalier ch'eserciti scompiglia,
Fiore sei tu del cor, frutto dell'anima
E primavera d'ogni meraviglia!
Maghi le ciglia e un drago ogni tuo
[ricciolo,
Empia che hai potestà di far portenti!
E tu m'insegui e son io di te vittima,
O cacciatrice, che tuoi strali avventi.
Oh! l'uom ch'io sono in tutte l'opre
[misero!
E tu, bella, se' tutta a ricci intorti,
E colpi assesti, nè vi apponi balsamo,
Tu, cor di pietra, che ferite apporti!
Mi uccise, o maga autrice di miracoli,
Senza offesa di me [2] un sol de' tuoi crini,
Or di Khaqâni per te l'alma struggesi,
Bella, per te, che quell'incendio affini!

2. Ogni giorno fai tu d'ogni maniera
Magie novelle e desti ad ogni istante,
Degli occhi all'accennar, tempesta fiera.
Ad ogni loco ove ti posi, cento
Tripudi appresti, e in cento ville, ad ogni
Ora che sorgi in piè, meni sgomento.
Che se il crin tu dividi in su la fronte
E di sotto esci a le cortine, piaga
Per fuggir poi, qual fero insetto [3], ap-
[pronte.
Anche per te mi tenti, indi ti celi
Agli occhi miei. Oh! se a tentar ti appresti,
A che dopo il tentar la fuga aneli?
Le ciglia tue, qual onda, il sangue mio
Versano [4], e tu mi spargi in su la fronte,
Come polve nel lutto [5], affanno rio.
Mi vedi asperso del mio sangue e « Questo
Non è tuo sangue! » gridi. Oh! chiedi
[a' tuoi
Occhi se il sangue che tu versi, è questo!
Rapisti il core di Khaqâni e l'hai
Fra i ricci ascoso. Temo che a tue treccie
L'alma, rapita a lui, tu avvincerai!

3. Conforto d'ogni cor, di chi se' mai
Pace allo spirto? E perde la sua vita
Il core per desio, s'egli mai vegga
Di chi furasti il cor. Rosa che visto
Il Dicembre non hai [6], dove il tuo inizio?
Quando il venir con te? [7] Con tal fragranza
Di muschio e tal color di rosso vino,
Oh! di chi mai se' tu al roseto? Dinne,
Dinne, o luna, o tu sola in fra le belle
Che cercan te per tua beltà sovrana,
Del ciel di chi sei tu! Quella conchiglia,
La bocca tua, che gemme spande (e i motti
Son quelle gemme), schiudi omai; nascoso
Non mi tener di chi l'amor tu apprezzi.
Ma poichè sotto a li capelli tuoi
Di tapine alme prigioniere accogli
Una schiera, è stoltizia, anima mia,
Dirmi di chi sei tu l'anima ancora.
Per dolor che ha di te, stordito all'opre
Tue Khaqâni sen va. Consolatrice
Alma di lui, di qual anima adunque,
Di qual alma sei tu consolatrice?

4. Io la luna non cerco; il viso tuo
Luna è per me. Rose non fiuto; rosa
M'è questo olezzo tuo.
Furente è l'amor mio pei vezzi tuoi,
Ma gli son ceppi le catene intorte
D'esti capelli tuoi.
Pioggia che non ha nubi, è il pianto mio,

(1) O la bella mia è la pupilla stessa.
(2) Senza ch'io t'abbia offesa.
(3) Come lo scorpione che ferisce e fugge.
(4) Gli occhi tuoi mi fanno penare.
(5) Spargersi polvere sul capo è segno di dolore.
(6) Cioè non sei appassita.
(7) Qui c'è qualche sentore di dottrina mistica. V. il capitolo che segue.

Ma il bel volume di tue chiome è nube
Che senza pioggia uscìo. [chezza
Gitta di man lo specchio. È la bian-
Del dorso di tua man specchio che basta
Del viso a la bellezza.
Colore del tuo crin notte è del mio
Salire al ciel, le ciglia tue son quella
Mia distanza da Dio [1]. [male
Di Khaqàni oh! perchè gli è volto al
Questo cielo? Per Dio! di tua natura
L'opra e l'intento è tale!

B. *Poesie morali.*

1. Se allor che chiedi cangiasi colore
Delle tue gote, non gradir di tale,
O Khaqàni, il favor, cui va congiunta
Alta offesa di te. Tu del tuo core
Alla ferita balsamo che venga
Da grazia altrui, non domandare. O forse
Onta non è per balsamo che accresca
La tua ferita? A chi han fiaccato e pesto,
Fanno carezze poi. Funeral canto
Le carezze gli son, poi ch'egli giace.
Or tu pensa al cammello. Altri l'uccide,
Indi la strozza d'auro gli fa colma,
Chè quello è il prezzo del suo sangue.
[Intanto,
Creder puoi tu che d'oro una miniera
Del cammello è la strozza. Oh! ma qual
[frutto
Dell'oro egli ha, se il frutto è dietro a lui? [2]

2. Per alto grado, come l'inesperto,
Non invanir, Khaqàni, anche tu fossi
A Behmèn e a Gemshìd [3] pari in onore
Per voler del destin, chè mille e mille,
A Behmèn pari ed a Gemshìd, in terra
Son nati, e sempre l'opere del mondo
Lor ordine serbâr. Passava intanto
Ciò che passava, e della terra eguale
La superficie si mostrò. Accadde
Ciò che accadde, e restò sempre del cielo
Incurvo il dorso. Mutamento uguale
Da natura alle piante unqua non venne,
Tanto scompiglio per voler del fato
Fra gli astri non entrò. Passiamo intanto
Ed io e tu, e molti un dì saranno
Ancora, all'opra il rotear de' cieli
E al loco suo la terra immota [4]. Alfine,
Segno darà di sua possanza Iddio
Delle trombe agli squilli [5]; infranti allora
Del firmamento i vincoli saranno,
Incolumi alla terra le sue colpe.

3. Temi, o Khaqàni, il mal che fa la
Ma sicurezza da mal che faresti, [gente,
Porgi alla gente.
Costume tuo fa lealtà, ma franco
Da inganni non andar, che son costume
Proprio alla gente.
Sappi che su la lingua sta menzogna,
Sappi che verità lieve la lingua
Tocca alla gente,
Della gente per colpa in su la terra
Cade sventura che venir dal cielo
Dice la gente.
Qual più gran mal per gli uomini ti
[tocca,
Benefizio è maggior che a volta a volta
Tocca alla gente [6].
Tutta amicizia per la gente serba,
Ma nel cor tuo di te nemica intanto
Credi la gente.

---

(1) Si dice che Maometto profeta salisse al cielo di notte e conversasse con Dio standogli lontano quanto la lunghezza di due archi. Ora, per Khâqâni, i capelli neri dell'amica e i due archi delle sue sopracciglia hanno tanto valore quanto il salire al cielo, come fece Maometto, e il conversare con Dio a così breve distanza.

(2) Cioè dopo che è morto.

(3) Antichi re dell'epopea persiana.

(4) Cioè si muteranno le generazioni, ma i cieli e la terra rimarranno sempre tali e quali.

(5) Nel giorno del giudizio universale.

(6) Ciò che è male per te fatto in particolare, a te fatto dagli uomini, talvolta può essere bene per l'universale.

4. Quando al termine suo la sorte ad-
Tempo di Senai[1], pari a me il cielo [dusse
Facondo un uom produsse. [sotterra,
Allor che in Ghasna un saggio[2] andò
Tosto produsse più novello saggio[3],
Là, di Shirvân la terra.
Se un dì dal mondo un usignuol partia,
Un nuovo augel su questa loggia antica[4]
Al dì novello uscia.
Se da una terra unico vate sparve,
In altra terra, autor di meraviglie,
Altro poeta apparve.
Se al clima ch'è secondo, alcun prodigio
Si dileguava, mostrasi nel quinto
Clima un altro prodigio.
Venne la rosa, come l'odorante
Erba sparì; cessò l'aurora e nacque
Tosto il sol folgorante.
Come la luna in seno all'Occidente
China la fronte, il sol levasi in alto
Dal lembo d'Orïente.
Se l'alma di Mahmûd[5] al suo principio
Si ritornò, de' Selgiùqi[6] l'imperio
Venìa da quel principio.
Ancora in alcun libro ho ritrovato
Che al tempo che Behmèn sparve dal mondo
Iskendèr[7] era nato;
E Giuseppe veridico[8] cessava
Dal dire, e Moïsè, per lieta sorte,
Profeta si mostrava.
Abu Hanifa si morì la prima
Notte e nell'altra Shafii[9] nascea
Dalla sua madre in prima.
Se il tempo della notte la bandiera
Toglie alla vista, il maggior astro adduce
Del giorno la bandiera.
E vuolsi anche gioir, chè, se negli orti
Delle parole qualche fior si langue,
Nuovi fiori son sorti. [risplende
Se caccia i Dévi un dardo[10], in ciel
Un astro, e se la terra assorbe umore,
Verde ammanto essa prende.
Leggesti mai lo storia onde ingoiava
Alcuna perla una gallina e gemme
Poi dall'alvo cacciava?[11]

5. Aveva un figlio come un arduo sole;
Ratto alla tomba oscura io l'affidai.
Morì, del figlio per dolor, la madre;
Quella spoglia dolente io sotterrai.
Pari all'astro dell'Orsa aveva una figlia;
Lieto il cor come un astro, io la sposai[12].
Io, nel darla allo sposo, Ecco, dicea,
D'auro è un tesoro, e al suolo il confi-
[dai[13]. —
Sol con Abd ul-Magìdi[14] io son rimaso;
Di Dio santo alla via lui pur mandai[15].
Se non era in Shirvàn per lui rifugio,
Degno rifugio è Dio, cui l'affidai.

6. Poeta son meraviglioso e mensa
Imbandita è la mia d'alto sapere.

---

(1) Vedi il par. 87 e segg. di questo capitolo.
(2) Senâi poeta di Ghasna.
(3) Khâqâni che era di Shirvân.
(4) Il mondo.
(5) Mahmûd della casa dei Ghasnevidi.
(6) I Selgiûqidi. Vedi l'introduzione, c. 2°.
(7) Behmèn, uno degli ultimi re Kay, secondo l'epopea. Iskender è Alessandro Magno.
(8) Il figlio di Giacobbe, venduto dai fratelli in Egitto.
(9) Due capi di due delle quattro sètte ortodosse maomettane.
(10) Le stelle cadenti sono credute dagli Arabi e dai Persiani esser dardi di angeli per respingere i demoni (Dêvi) quando si accostano troppo al cielo.
(11) Chiusa grottesca di una poesia che non è molto bella, ma che serba tutto il fare di Khâqâni, specialmente quanto alla erudizione.
(12) Le diedi marito.
(13) Affida la figlia allo sposo come tesoro da custodirsi gelosamente.
(14) Forse un suo famigliare.
(15) A far vita religiosa.

Unsuri e Rudeghi [1] si stanno attorno
Miche della mia mensa per godere.
È vivo il nome mio per sua freschezza
Come del sapïente alito è vivo;
Desio di me come il tesor d'un grande
È picciolo, per duol d'esserne privo [2].

C. *Quartine.*

1. Se ho del male o del bene, egli lo sa [3].
S'ei mi dà colpa o mi perdona, il sa.
Fin ch'io vivrò, non tradirò sua fè.
Io sto su questo. Ed egli?... Egli lo sa!

2. Come venne appo me quel foglio tuo,
Era notte. Il less'io. Luce novella
Men procacciai. Come del tuo pensiero
La luce si levò, mostrársi in questa
E in quella notte mia [4] a mille i soli [5].

3. Qual peso di sventura è che non sia
Sovra l'anima mia?
Qual del fato è ingiustizia che non sia
Sovra la fronte mia?
Dicono ancor: « Che v'è perchè tu piangi
Sempre, la notte e il giorno? » —
Quale, di notte e giorno, è cosa ria
Che meco anche non sia?

4. Pietre [6] portando in sen, come acqua assai
Son corso, e come l'acqua ogni volume
Di vilucchi e di spine trasportai.
Ma al fine, come l'acqua, al loco mio
Riposo non avrò; non come l'acqua,
Dopo l'andar, farò ritorno io.

5. Ogni dì vien da te novella offesa
E di mia pazïenza a brani a brani
Sen va l'ammanto. Oh no! nel viver mio
Segno di tua bontà mai non vid'io!
Che orba sei tu di tutta pïetade,
A poco a poco esperïenza ho presa.

6. Per te son io dolente; io la mia doglia
Veramente conosco.
Di me tu bevi il sangue; io la mia piaga
Veramente conosco.
Costume hai tu di violenza, ed io
Ho della fè l'ardore.
Ciò ch'è tuo, tu conoscì; io ciò ch'è mio,
Veramente conosco.

7. Ho io rancura che nel ciel non cape,
Ho io tal pianto che in bocca non cape.
Tu dì': « Cuor mio, qual doglia hai tu nel mondo? »
Tal doglia ho io che nel mondo non cape.

8. Er'io; la bella mia, che di beato
Spirto ha l'aspetto, me gittò, qual globo
Che la clava spingea, tra' i suoi capelli [7].
Di Khaqàni cercando, emuli felli
Erano sulla porta. Io, nella stanza
D'un amplesso dolcissimo, già stava
Di lei cantando lodi in esultanza [8].

D. *Elogio della città d'Ispahan.*
(Principio).

Àlito è questo d'una Hùri o il zeffiro
È questo d'Ispahàn? L'aspetto è questo
De' Gemini, o Ispahàn è veramente?
Religïone e potestà regale
Son gemelle, ma un parto ebbe fortuna

(1) Vedi par. 87 e segg. di questo capitolo.
(2) È un passo oscuro. Pare voglia dire che il suo desiderio è piccolo come un tesoro di un grande, il qual tesoro poi è grande; perciò è grande ancora la sua avidità.
(3) L'amico o l'amica. In senso mistico: Iddio.
(4) La notte vera e la notte (il turbamento) dell'anima mia.
(5) Questa volta per tutte, notiamo che non sempre abbiam potuto rendere in quattro versi queste quartine che appunto sono di quattro versi nel testo.
(6) Cioè il peso del dolore.
(7) Per questa immagine, vedine la spiegazione data per altri poeti antecedenti, per esempio Rûdeghi.
(8) Questa quartina ha significato mistico. Si vegga perciò il capitolo seguente.

Genitrice, e Ispahàn ben fu quel parto.
Gl'illustri suoi son come l'or che splende
Su in ciel negli astri de' Gemelli, in sua
Stadera ripesato. E molti sono [1]
Che più in alto de' Gemini han levato
Loro ostelli da re, ma il suol di questa
Regia dimora d'Ispahàn palesa
Dell'Irèm le delizie [2]. E poi che sono
Accoppiate beltà i Gemini in cielo,
Il nono cielo [3] e d'Ispahàn la reggia
Han conquistato il mondo. Or però assisi [4]
Stanno egualmente su quel ciel, chè ad esso
Ispahàn s'uguagliò [5]. Nutre germogli
All'albero del ciel [6] la terra sua,
E l'albero di Dio unico è il loco
Estremo d'Ispahàn [7]. Ma di corruccio
Prendesi aspetto del sol la pupilla
Per invidia del suol, che dà collirio [8],
Di cotesta città. Pur, del Messia
Veramente è la man la città bella,
Apportatrice di collirio a questa
Del sol pupilla [9]. Vedi omai che il cielo
È vasello a' collirii, or che la tinta
D'Ispahàn de' collirii ei si prendea [10].
Tu riconosci prima luce ed ultima
Aurora credi insiem l'aria di questa
Alma cittade al corpo ed allo spirto;
E in sua pietà deh! t'abbia Iddio [11] dal [cielo,
Chè all'ora del mattin diè [12] uno sternuto
Odoroso di muschio ai venticelli
D'Ispahàn freschi [13]; e di Khizer la mano [14],
Come un dì non trovò d'acqua una conca,
D'Ispahàn con la polve i ritüali
Suoi lavacri compì. Sappi che covo
All'Anticristo son le sue [15] caverne,
Che di Gesù soggiorno è la sua aperta
Vasta campagna. Ma la bruna ombrella
È come neo sul volto dell'impero;
Tu da nerezza di tal neo splendore
Veder puoi d'Ispahàn [16]. Venne consiglio
Della fenice all'augel di mia mente [17]
E disse: *O Dio, per gli usignuoli* [18] *vengono*
A te le preci d'Ispahàn! — *Diss'io*
All'acqua della vita: « *Hai una fonte?* » —
« *Sì, mi rispose, ed è questa la mano*

---

(1) Molti degli illustri d'Ispahan.
(2) Delizioso giardino piantato dal re Sheddâd.
(3) Il cielo dei Gemini o Gemelli.
(4) I Gemini e Ispahan.
(5) Nell'altezza.
(6) L'albero che è vicino a Dio in paradiso.
(7) Cioè Ispahan per dignità è vicina a Dio come l'albero (se pure ho inteso bene questo passo oscuro).
(8) Il collirio è cosa preziosa presso gli Orientali.
(9) Il sole è invidioso della bellezza d'Ispahan, ma Ispahan purga col collirio quella sua pupilla corrucciata e la guarisce, come faceva il Messia, il quale è risguardato anche dai Mussulmani come gran sanatore di morbi.
(10) La tinta del collirio è azzurra. Ecco una delle immagini barocche proprie di Khâqâni.
(11) Parole in arabo.
(12) Iddio o il cielo?
(13) Altra immagine come sopra.
(14) Profeta che trovò l'acqua della vita, Khizr. Cosa rara che egli non abbia acqua! Non avendone, ha scelto l'arena d'Ispahan per fare le abluzioni prescritte dalla legge, le quali, mancando l'acqua, si possono fare anche con la sabbia.
(15) D'Ispahan (!?).
(16) Una delle insegne reali in Persia è l'ombrello reale, e questo è come un bruno neo, stando ad Ispahan, su tutta la vasta superficie dell'impero. Poichè esso è bruno, meglio risalta lo splendore della città.
(17) Cioè alla mia mente.
(18) Per mezzo degli usignoli. Le parole in corsivo sono in arabo.

Dei ricchi d'Ispahàn ». — *Diss'io del cielo*
All'aquila: « *Esca hai tu?* — *Diss'ella:*
[*I doni*
Dei grandi d'Ispahàn son l'esca mia! ».
. . . . . [1].

VI. Imâdi.

Or che sotterra Imad ud-dèvleh [2] ha
[pace,
Degli occhi miei del pianto è molle il suolo.
Veder come poss'io che quel, che solo
Da terra mi levò, sotterra giace?

VII. Anvari.

1. Se la mano ed il cor sono miniera
E sono un mare [3], tali veramente
Son mano e cor del nostro re, signore
Del mondo intero, di cui cenno attorno
Per la terra sen va come del Fato [4],
Re Sengiàr, di cui portasi ogni servo,
Anche umil, di monarca i contrassegni [5],
E crescono a lui sol, per cura e amore
Di chi gli guarda il suo tesor, le cose
Tutte che son per mari e per miniere [6].
Se la giustizia sua con questa terra
Viene a crucciarsi, anche dal ciel si fugge
La sicurezza [7], e quando di sua possa
L'ombra si stende attorno protettrice
Per la terra, pel mondo anche la vita
Rinnovasi d'un tratto. Ove monete
Di sua grandezza coniansi nel nome,
Perde suo nome e perde ogni suo segno
Avarizia, e ove pubbliche in quel nome
Illustre fansi le preghiere [8], ad ogni
Bocca è imposto tacer. Sempre la morte,
Di lui per tema, ha tremito nell'ossa.
Oh destin! Con tal possa e gagliardia
Stan le montagne senza possa e inerti!
Il tuo vessillo, o re, gli è tal versetto
Di cui vittoria è sol commento e sola
Esplicazion [9]. Non io dirò che un solo
Governi, dopo Dio, quaggiù le cose
E i segreti ne sappia. I' dirò invece
Che pel sapere tuo, pel tuo vessillo [10],
Sempre, la notte e il dì, due manifesti
Segni sono quaggiù [11]. La sapïenza
Aperto rende ogni segreto, ancora
Che ascoso sia voler del fato, e il tuo
Vessillo fa tacer sedizïoni
Che non hanno confin come il pensiero
Non ha confine. Se la grazia tua
Dell'esser nostro è qual sostanza, al corpo
Anima vera è la tua vista. Allora
Che leva contro al fato un alto grido
La tua vendetta, prendesi costume
Di pastore ogni lupo [12]. E non ha corso
Giornaliera scrittura, ove non faccia
Malleveria la mano tua, nè giunge
Alcuna cosa a compimento in terra,
Se il piede tuo non v'entra in mezzo. Oh! sia
Benedizione a te, chè, se al creato
Dicendo vai: « Cotesto sia! », cotesto
Ratto si fa. Nel giorno dell'assalto,
Quando, dell'aste al lampeggiar, di fumo
Cinge la polve sollevata in alto
Un negro nembo, al corpo del dragone
Sul tuo vessillo [13] il vento che spirando

---

(1) E basti di questa lunga, noiosa, barocca, faticosa e punto spontanea poesia.
(2) Principe del Mâzenderân, protettore del poeta.
(3) Per la loro grande liberalità. Elogio del principe Sengiar della casa dei Selgiûqidi.
(4) Come il cenno o il volere del Fato.
(5) Ogni suo servo ha aspetto e insegne da re.
(6) Tutti i tesori della terra e del mare s'accrescono per il solo Sengiar.
(7) Nemmeno il cielo si sente sicuro.
(8) Nelle moschee si suole pregare per il sovrano.
(9) Allusione al capo 48° del Corano, il cui titolo è: *Vittoria*.
(10) Giuoco di parole nel testo fra le due parole arabe *rây*, consiglio, e *râyat*, vessillo.
(11) Dirà ora quali sono i due segni o effetti del sapere e del vessillo di Sengiar.
(12) Frase iperbolica per dire che ogni uomo fiero si ammansa.
(13) L'immagine del dragone dipinta sul vessillo; costume eroico. Cfr. Il Libro dei Re, di Firdusi.

Forte il rigonfia, ha d'anima sembianza [1].
. . . . . [2]
Guarda, prence, al tuo servo; e già son [dieci
Anni ch'egli ha tal desiderio. Ancora
Ch'egli dell'aula tua non sia de' grandi,
Egli è un assiduo alla tua soglia. Pria
Che tu il conosca, compralo, signore,
Chè difficile poi per nulla averlo [3]
Sarà per te, come il conosca. In questa
Pompa festiva, a te qual mai fia danno
S'ei ti dà un bacio sulla destra? Ancora,
Che mai saria, se nei regni del sire
Poeta fosse e cinguettiero e incolto?
Ma in bellezza d'encomi e di canzoni,
Egli è de' crini il crin, lingua alle lingue [4].
. . . . . [5]

2. Per Samarcanda, o vento mattutino,
Se passerai [6], deh! reca de la gente
Di Khorassàn un foglio al re sovrano [7],
Foglio, di cui l'esordio è corporale
Travaglio e spirital doglia e rancura,
E n'è la chiusa ambascia egra del core
E struggimento di precordi; foglio,
Di cui fra i segni chiari ènno i lamenti
De' valorosi e celasi de' màrtiri
Sotto a sue pieghe il sangue. E già i dipinti
Fregi suoi si asciugàr dinanzi ardore
Del cor di questi oppressi, e in alto i segni
Di sue rubriche s'ammollìr per lagrime
Degli occhi mesti. Dell'udito il varco [8]
Fia lacerato, quando alcun l'ascolti;
Quando il rimiri alcun, degli occhi suoi
Gemerà sangue la pupilla. Oh! dunque
Di Khorassàn e de le genti sue
Stato infelice fu nascosto a tale
Che è della terra e principe e signore? [9]
No, celato non fu, chè a lui dinanzi
De' nove cieli e de' pianeti sette
Atomo non si nasconde o buono o tristo.
Che se, nè dubbio v'ha, l'opre impedite
Andàr nel tempo nostro, anche gli è tempo
Che esercito in Irania [10] il giusto sire,
Monarca eccelso, meni, ov'egli sia [11]
Re, del mondo signor, d'avi settanta
Per ordin lungo. Eterna in nostra fede
Egli have gloria, chè, dinanzi ai regi,
Sengiàr, monarca de' monarchi, il dice
Figliuolo suo [12]. Chiegga egli sì, chè è [bello,
La vendetta sui Ghuzi [13], e ben si addice
A bennato figliuol del padre suo
Chieder vendetta. Poi che tutta andava
Per sua giustizia la turania terra
Fiorente, di qual foggia egli deserto
Tutto lasciar potria d'Irania il suolo?
. . . . . .
E questi, al cor feriti, arsi a le viscere,
Vanno dicendo: O tu, da cui procede
E vittoria e letizia al regno e al core
E a nostra fede, hai tu novella forse
Che, pei Ghuzi sciaurati e turbolenti,
Un uom soltanto in Khorassàn non resta,

---

(1) Immagine ardita e bella.
(2) Seguono altre lodi del principe.
(3) Averlo a gratis.
(4) Cioè il più sottile e il più facondo di tutti.
(5) Si conchiude con molti auguri di felicità al principe.
(6) È questa la celebre canzone detta « Le lagrime del Khorassan » per impetrare dal principe di Samarcanda, Àhmed figlio di Suleymân, aiuto per liberare il principe Sengiar, tenuto prigioniero dai Ghuzi.
(7) Il principe di Samarcanda.
(8) L'orecchio. Alla lettera, dice *il varco della voce*, ma per noi, allora, vorrebbe dire la bocca.
(9) Cioè il principe di Samarcanda.
(10) Il principe, venendo da Samarcanda, meni nell'Iran un esercito.
(11) Cioè come è veramente e di fatto.
(12) Sengiar aveva già beneficato assai questo principe di Samarcanda.
(13) L'orda turcomanna, presso la quale Sengiar era prigioniero.

In tal scompiglio, non offeso? Ancora
Novella non hai tu che d'ogni cosa,
Un tempo bella, oggi, in Irania tutta,
Vestigio non restò? Ve' che gli è donno
Del nostro tempo ai grandi ogni più vile,
Ogni spregiato agli incliti del mondo
Signor divenne! Mesti e vergognosi
Stanno gl'illustri in povertà ed affanno,
Del carcere in poter si stanno avvinti
I più giusti, e costretti. E non vedrai,
Se non di morte nella strozza, alcuno
Che lieto sia, nè vergini vedrai
Se non nell'alvo della madre. E sono
D'ogni città le pubbliche meschite
A' lor[1] giumenti fatte ostello, e il tetto
In esse più non è, porte non sono.
In ogni terra ch'ei toglieano, le preci
Fanno de' Ghuzi in nome, e non è intanto
Orator sacro in Khorassàn, devota
Cattedra più non è. Pianger la madre
Non osa per timor, se il dolce pargolo
Vedasi a un tratto ucciso. E a chi toglieano
I Ghuzi l'oro in cento guise e poi
Le dovizie vendean, carcere tocca
Qual, tu diresti, ei s'acquistàr con l'oro;
E quelli a' Mussulmani atti di spregio
Fan di tal guisa, che di cento un solo
Non ne fa il Mussulmano all'infedele.
In Cataio ed in Grecia è sicurezza
A' Mussulmani, e non è qui un istante
Sol di salvezza per un sol di loro!
O re del mondo, aiutator tu sii
In tanto duolo a questa gente. O sire
D'ingenuo cor, francheggia da cotesta
Oppression questo regno. Oh! per quel Dio
Che le monete al nome tuo fe' adorne[2],
Per quel Dio che levò sulla tua fronte
Il diadema, libero tu rendi
E riposato da cotesti Ghuzi,
Vili, da l'orme infauste, rapitori,
Il cor di gente ch'è di Dio! Gli è tempo
Che tocchin sì da tua pietà mercede[3],
Ell'è stagion ch'ei prendansi lor premio
Dalla tua spada. In un impeto solo,
Nell'anno che passò, fanciulli e donne,
Oro via ti recasti e vestimenta;
Ora, in quest'anno, l'alme lor ti prendi
In altro impeto tuo. Se no, l'irania
Terra, onde invidia il paradiso avea,
Sarà dominio fino al giorno estremo[4]
Di questa turba sciagurata. E a questa
Regal dimora, che per tua giustizia
Qual paradiso già si fea, te stesso
Vieni a mostrar, ch'ella si fe', dei Ghuzi
Per l'opre ingiuste, qual d'inferno è chiostra.

. . . . . .

Così di Khorassàn dicono i figli
Appo Kemàl ud-dìn[5]: L'istoria nostra
Porta a quel re, ch'è principe del mondo.
Quand'egli, innanzi al principe del mondo,
Esporrà in suo dolor questa di doglia
Piena e d'affanno agosciosa istoria,
Bello sarà che per tua grazia e quelli
Sensi perfetti d'uom ch'è generoso,
Tu, per Kemàl ud-dìn, creda, o signore,
A parola di noi. Re d'Oriente,
Qual è di Khorassàn, qual è de' Ghuzi
Stato verace, odi da lui, chè a lui
Tocca cotesto, come lode vera
Che d'alto scende[6]. E quand'ei suo con-
Fuori trarrà qual d'arco tua saetta [siglio
Contro la turba ostil, poni te stesso,
Poni a difesa, come scudo, innanzi
Al tristo caso. E di pietà fia degna
Cosa ciò ch'ei dirà, ch'egli desìa
Che il regno tuo s'accresca, e non vittoria
E onor soltanto. — O re, tu in ogni guisa
Di pregi hai facoltà, più ancor nel merto
Di dolci carmi e di rime soavi,
Allettatrici. Che se mai le perle

(1) Dei Ghuzi.
(2) Coniar monete è proprio dei principi. Se tu conii monete, è segno che Dio ti ha dato il regno.
(3) Detto con ironia.
(4) Del mondo.
(5) Il messaggiero che doveva recare al principe di Samarcanda questa lettera poetica.
(6) Non so se ho inteso bene questo passo.

Del canto mio così fien ricordate,
Poi che sì tristo è il caso, o re, di questa
Canzone l'armonia fa di non tôrre!
. . . . . [1]

3. Di tua beltà più che la luna in alto
Si levò la bandiera, e tua fierezza
Verso il cor mio passava ogni misura.
Arse l'anima mia della tua assenza
Il fuoco, e superò questo mio capo
L'onda di quella che ho per te, rancura.
A nessun degli amanti oh! non avvenne,
Mai non avvenne ciò che ier da sera
Accadde al servo tuo per il tuo amore!
Il fiero pianto mio gittò scompiglio
Pel mondo attorno e più che in alto ascese
Del cielo il lamentar del mio dolore.
Ier da sera tornava a me dinanzi
L'immagin tua. Fuggìa da me la pace
Tosto che quell'immagine vid'io.
A' piedi suoi versâr questi occhi miei
Splendide gemme, e come quella andava,
Su le gemme passò del pianto mio [2].

4. Qual è difesa, se per lei rimasi
In cruccio e duol? Se vinto fui per lei,
Qual è difesa?
Se il procace occhio suo che sangue bee,
Dall'anima e dal cor sangue mi trasse,
Qual è difesa?
Se desìo di sue labbra zuccherine
Sotto al peso del duolo anche mi addusse,
Qual è difesa?
Se per doglia e pensier grave di lei
In sventure d'assai più mi sommergo,
Qual è difesa?
Se, pel suo amor, già in pria donai la vita,
Se di sua vista ancor m'innamorai,
Qual è difesa?

5. Innamorarsi che gli è mai? Gli è un
[essere
In disgrazia, un aver di noie e triboli
Conoscenza, e del fato un farsi uccidere
Al pugnal, del destino esser bersaglio
Alle saette, e quando al piede i vincoli
Stringe la ganza, andar da tutti libero
Gli altri legami [3], e starsi tutto il vivere
Della sventura sotto al piede, e attorcersi
Come le treccie dell'amica, e un bruscolo
Sembrar volante in seno all'aria, splendere
S'ella fa il sol delle sue gote [4], e un placito
Del destino al colpir sempre concedere
E da ogni oneste dignità disgiungersi.
Che se t'è d'uopo i calci suoi ricevere
In cento sgarbi suoi, sempre incrollabile
Restar devi in tua fè. Che se poltiglia
Fece l'amor dell'ossa tue, dèi reggere
Qual pietra che si sta sotto alla macina.

6. Ierì mi disse un poetastro: Fai
Canzoni ancora? — Dissi: Io dal far inni
E satire la man ritrassi a dietro. —
Come? egli disse. — Ed io: quello era
[segno
Di pazzia della mente. Or che sparita
È la pazzia, non tornerà più mai
Dal nulla come un dì. Canzoni ed inni
E satire (ciascun di questi generi)
Dissi già, ch'era in me sdegno del core
E procace desìo per trista voglia [5].
Ma infelice colui che nella notte,
Tutta la notte, restasi in angustia
Pensando come mai farà d'un labbro
Zuccherino e d'un crin ch'è tutto a riccioli,
Descrizione. E tristo è quegli ancora
Che il giorno, tutto il giorno, è in pena e
[affanno
Dove e come e per chi di cinque dramme
Farà guadagno. E l'altro ancora è tristo,
Che, qual cane battuto, allor soltanto
Si consola ove tal, di lui più vile,
Abietto e gramo in potestà gli vegna.
Or, poichè Iddio da me, che gli son servo
Umile, per sua grazia, esti tre cani
Famelici via tolse (Iddio ven guardi!),

(1) Conchiude con altri pochi versi che hanno qualche sentenza e qualche ripetizione.
(2) Sulle lagrime sparse sul suolo. Immagine poco felice.
(3) Non pensare a nessun altro dovere anche più sacro.
(4) Esser sbalzato qua e là come i bruscoli in un raggio di sole.
(5) Così traduco, se pure intendo bene.

Addio dissi (oh Signore!) ad inni e satire
Ed a canzoni. Violenza a molti
Fêi con l'ingegno, a molti ingiuria fêi
Con l'estro. Millantarsi, Anvari, degna
Opra non è dell'uom. Se una fiata
Ti millantasti già, con viril core
Ten guarda poi. Scegli appartato loco,
Cerca di libertà [1] la via secura,
Chè in breve al termin lor fia che discen- [dano
Questi della tua vita aliti scarsi.

VIII. Amîq.

Nel giorno che fiorian le rose al prato,
Si chinò al suol rosa che allor fioria;
Nel dì che la rugiada irrora i fiori,
Nell'aiuola un narciso inaridìa [2].

IX. Fâryâbi.

1. Gemme [3] tu [4] accogli fra dolci rubini [5];
Perchè fra que' rubin celi tue gemme? [6]
Se al riso schiudi il labbro di rubino,
Smorte si fanno per pudor le gemme [7].
Smorte le gote, ed io sempre dagli occhi,
Bramando quel rubin [8], fo piover gemme [9].
Ben ch'io sia polve, non gittarmi al vento;
Han tra la polve più d'onor le gemme [10].

Oro, argento non ho; gemme ho del- [l'alma,
Più care appo ragion [11] di mille gemme.
Dall'amicizia mia non ti vien scorno;
Da' vincoli non vien scorno a le gemme [12].
Per povertà son vile agli occhi tuoi
Come in dì d'armi presso al re le gemme [13].
Tien la natura mia dell'adamante
Come il pugnal del re fra tante gemme,
Toghan-shâh, che, signor dei re del [mondo,
Pel mondo spande liberal le gemme.
De' nemici pel sangue in dì di pugna,
Per lui si fanno pallide le gemme [14].
Ma se il calamo ha in man per lieti [auspici,
Da quella punta ei fa cader le gemme [15].
Fortuna hai tu! ma in regia arca la mano
Pari a grandezza tua non trova gemme [16].
. . . . . .
Al canto che, per far prova dell'oro,
Dissi in tua laude, rima fêi le gemme [17].
Molti i poeti in questa terra e saggi!
Splendore a' lor pensier dànno le gemme [18].
Vuolsi una gemma [19] incastonar nel verso;
Meglio per te fien solide le gemme [20].

---

(1) In senso mistico, darsi alla vita religiosa.
(2) Quartina composta per la morte d'una figlia giovinetta del principe Sengiar. Questa traduzione è fatta sulla tedesca dell'Hammer, pag. 87, non avendone il testo.
(3) I denti. È questa la celebre canzone delle gemme.
(4) L'amica.
(5) Le labbra.
(6) Le parole. Perchè taci?
(7) Le gemme vere, vinte in splendore da' tuoi denti.
(8) Un bacio del tuo labbro.
(9) Lagrime.
(10) Benchè io sia vile, ho qualche pregio.
(11) Presso chi ha senno.
(12) Dai castoni che le costringono.
(13) Ch'egli dispensa liberalmente. Passaggio coperto alle lodi del principe.
(14) Per il timore.
(15) I bei concetti ch'egli va scrivendo.
(16) Pensieri atti a far le tue lodi.
(17) Questo canto fu fatto per provar l'oro (per aver doni da te) e ha per rima ad ogni distico le *gemme*.
(18) La speranza dei doni (?).
(19) Un bel concetto.
(20) I pensieri (?).

Sempre, fin che nei dì di primavera,
Le nubi agli orti pioveran lor gemme,
Piova tai gemme [1] su tua corte il cielo
Che alcun non possa computar tai gemme! [2]

2. De' pregi di me stesso io fo lamento,
Perchè ciascuno per diversa via
Non contento mi fa. Per tutta Iràqa
Maggior biasmo non è d'innato pregio;
E tu non dimandar donde mi venne
La rinomanza. Intendi che son pari
Alla Fenice [3] i pregi più reconditi,
Poi che niuno restò che valga a scernere
Dall'avoltoio l'aquila. E il mio corpo
Qual cera intanto si struggeva in cure [4],
Pensando perchè mai fuoco fu posto
In core ch'è di ferro, e come mai
Levano gli orti di ginepri altezza,
E di qual foggia il vento orïentale
Orna ai bossi le fronde. E questo core
Quanto crucciossi per ch'io mai sapessi
Donde l'uom si mostrava al suo principio,
Donde nascean delle Perì le stirpi!
Ma nessun frutto venne a me di tanto
In Iràqa, e si grida euge! alle fole
Di Shirìn, di Ferhàd euge! ai racconti [5].
Da' pregi miei sorte non ebbi allegra;
In Hamadàn tu fanne inchiesta, cercane
Anche in Bagdàd. Ricchezza ch'io toccai
Dal valor mio quaggiù, del padre mio
Fùr violenze e del maestro mio
Colpi di mano. L'umile mio grado
È nella poesia; ma tu ben vedi
Quanta ingiustizia ebbi a patir da lei!
A chiunque dinanzi io ne ricordi
Un solo verso, fin ch'ei può, ricordo
Ei non fa più di me d'allora in poi.
Di varie foggie in poesia, migliore
È la ghazela; eppur, non è tal merce
Su cui fidar si possa. Una rovina
L'edificio colpìa della mia vita;
Come potrei, di tali [6] per belletti
E per fragranze, ricordar l'ostello
Del furore d'amor? Dunque, in Kashmìra
Perch'io posseggo un zuccherino labbro
E perchè m'è in Nevshàd un sen d'argento [7],
Quella sarà la miglior rosa, quale
Mi fiorirà per essi, ond'io me chiami
Servo e appelli colei gentil cipresso,
E stordito, talor, d'Urì [8] leggiadra
Imponga nome a una etiòpe, ed ebbro
Paltoniere, talor, gridi bennato?
Mille stanze già dissi, onde stillava
Limpido umore, quali poi soltanto
Lagrime scaturìan dagli occhi miei,
Colpa d'altrui. Schiusi ho, dinanzi a questi,
Lembi mille a versar splendide gemme [9],
E niuno in grembo a me depose un nappo
Che pregio avesse. Poi che al tempo nostro
Non veggo aiutator, vengami tale
Perch'io sollevi al ciel questo lamento!

X. Humâm ud-dîn.

1. All'amplesso anelando dell'amica,
La vita sostentai;
Davver! non crederei se ne' miei sogni
Io la vedessi mai!
E direi, gli occhi stropicciando: È questa
Una larva o l'amica?
L'immagin sua s'io vegga, alto stupore
Più e più m'implica.
Per anni ed anni, attendendo promessa,
Alto portai dolore,

---

(1) Benedizioni, favori.
(2) Conoscerne il prezzo.
(3) Perchè nessuno l'ha vista o nessuno la conosce.
(4) Allude ai suoi studi filosofici intorno al perchè delle cose e alle loro origini, espressi qui per immagini.
(5) Ferhâd e la bella Shîrìna, personaggi di alcuni romanzi persiani.
(6) Le belle fanciulle.
(7) È messo in derisione il fare dei poeti d'amore.
(8) Uri o Hûri, fanciulla dagli occhi neri del paradiso mussulmano.
(9) Le sue rime.

Se in questa notte si colmasse il nappo
D'alcun vital licore [1].
Ma innanzi al labbro e al volto di costei
Fuggan lampe e rubini [2];
Io profumi non curo allor che viene
Fragranza da' suoi crini.
Mi prende acre desio perchè m'accolga,
Qual son, fra le sue braccia,
O questa notte almen fino all'aurora
Sul petto mio si giaccia.
Dopo cotesto, illecito mi fia
S'altro volto mirassi;
Trafiggerei quest'occhi perchè altrove
Io più mai non guardassi.
In ciel sarei [3] se voce mi venisse:
« Tu chiedi il tuo desio ».
Fuor dell'amica alcun pensier non cape
In questo petto mio.
E non fu vano il vegliar di mie notti
E il pianger mio dolente;
Ecco! felicità per la mia porta
Entrava incontanente!
Come una notte avrò protratta al giorno
Servendo all'idol mio,
Quell'uom non son che fui; veracemente
Un altro Humàm son io!

2. Gente saggia nascose a ogni dappoco
L'intimo suo pensiero,
L'acqua bevea che dona eterna vita,
Dell'ombre nel mistero [4]
Dallo specchio del cor rubigin tolse
D'ogni brama o desio
E vide in esso immagine del volto
Di chi 'l cor le rapio.
L'alma ha sospesa a riccioli di belle
Già riprovate ed empie,
Empietà per sè prese e volse in fuga
Via dalla fè le tempie [5].
In pegno ha data la sua stessa vita
All'ostel dell'amore,
Dal diletto coppier per acquistare
Un nappo di licore [6].
Poichè della sua bella or va congiunta
Al vincolo tenace,
Dell'esser, del crear, dell'esistenza
Essa più non si piace [7].
Ma perchè mai non giunga a lei vedere
Occhio d'alcun profano,
Sè stessa nascondea, come tesoro,
In deserto lontano.
Con povertà fece alleanza [8], ed una
Veste assai le bastava:
Or, sotto quella vesta, inclito ufficio
Di prence esercitava.
Sciolta è del mondo da' fallaci aspetti,
E di notte e di giorno, [meta
Come Humàm, per la via ch'ha un'alta
Rischia sua vita attorno.

3. Chi a piè sen va nel caldo della state
E per la sete, in mezzo del deserto,
Già vicino è a spirar, vedi qual fiero
Abbia desio d'acque frigide e chiare!
Ma cento volte di poter baciare
Quella tua destra è in me desio più fiero.

4. L'amico mio sen venne da l'Egitto
E va dicendo:
Carovana d'aromi e di canditi
Si sta venendo! —

---

(1) S'allude all'amplesso dell'amica.

(2) *Rubini* è tradotto per congettura, perchè il Ms. ha un ghirigoro indecifrabile per me.

(3) Sarei in paradiso, sarei felice.

(4) Allusione alla fonte della vita nel paese delle tenebre. Qui s'intende la vita ritirata dei mistici e la conoscenza che essi soli hanno delle loro dottrine.

(5) Si badi al significato mistico di quest'ode. Come mistico, Humàn è riprovato dagli ortodossi, e la dottrina mistica, riprovata, è considerata come una bella infedele. Veggasi il capitolo della poesia mistica.

(6) L'intima conoscenza di Dio, secondo i mistici.

(7) Non cura più alcuna questione teologica o filosofica, paga dell'esser congiunta a Dio (secondo la dottrina mistica).

(8) I mistici fanno voto di povertà.

Non c'è bisogno, gli diss'io, di questo
Annunzio grato
Per chi ebbe sete e della vita il fonte [1]
Ha ritrovato.

5. S'anche hai tu mille foggie di scïenza
E d'erudizïone,
In noi non è per l'amicizia tua
Alcuna propensione.
Se' un mare di saper; ma per l'intenso
Gusto dell'acque amare,
Niuno si bee quaggiù di quelle ingrate
Acque del salso mare.

6. O casa dell'amante, aura soave
In te rinchiudi.
Aitami, chè dolce una fragranza
In te rinchiudi!
La polve del tuo suol, quale un collirio,
Trarrommi agli occhi,
Chè l'orme del suo piè [2], sul suolo im-
In te rinchiudi! [presse,

7. Tu m'hai detto: Oh! perchè si fean
Queste lagrime tue? — [di sangue
Sangue non è, ma vo' narrarti il vero
Come cotesto fue.
Era negli occhi miei delle tue gote
L'immagine dipinta
E di rose le lagrime, passando,
Si presero la tinta.

XI. Khusrev di Dehli.

1. O Signor mio, questo arboscel di rose [3],
Di chi negli orti sta?
E questa bocca zuccherina e angusta
Di chi al cofano sta? [4]

Ancor! questo garzon che qui s'aggira,
Di qual villaggio egli è?
Ancor! questa sventura che s'approccia,
Di chi per l'alma ell'è?
Deh! che freschi gli veggo in su le labbra
I segni del dolor!
Di chi son questi segni, or ch'egli stesso
Qui si rendeva ancor?
Pien di doglia e furtivo e via sbandito
Dalla persona il cor;
Questa è pietà [5] di chi vezzosa accenna
E non conosce amor?
Ieri, disse, nell'ora che daccanto
Ella passava a me,
Di chi son mai quest'ossa, poichè tale
Ferita inflisse a me? [6]
Di notte udì 'l mio pianto e a sue compagne
Segno non ne cercò.
La notte non dormii, ma, per la notte,
Di chi 'l piangere andò? [7]
Quest'alto incendio d'amoroso fuoco
Che mi destasti in cor,
Di chi fu ardore? Oh va! di chi mai sia,
Non voglio dirlo ancor.
Se per secreti alcun messaggio mai,
Suoli, o vento, portar,
Altra fïata da qual lingua il mio [8]
Venga, potrai narrar.
Se di notte ti accosta alcun la bocca,
Cara, io quel non sarò [9]
Tu statti al sonno, e di chi sia la bocca,
Non dir che ti baciò.
Però desta è la luna che di notte
Al cielo tuo si sta;
Ma Khusrèv che di notte mai non dorme,
Custode a chi sarà? [10]

---

(1) L'amore o l'amica.
(2) Dell'amante.
(3) Un garzone leggiadro.
(4) Piccola come la bocca d'un forziere da zuccherini.
(5) Cioè (ironicamente) son questi i segni della pietà dell'amica?
(6) Di chi sono, se non mie, queste ossa dolorose, ferite da lei mentre passava.
(7) Se non di me?
(8) Il mio secreto.
(9) Finge di negare di doverle dare un bacio.
(10) Senso dell'ode: Il poeta vede un bel garzone dolente per amore, che, interrogato da lui, narra le sue pene e le sue speranze. Per il garzone s'intende poi il poeta stesso.

2. Vengon sospiri da ogni parte attorno
Quando l'idolo mio suole arrivare;
Ove spuntino rose entro al giardino,
Dell'usignuolo è dolce il sospirare.
Deh! ch'io non spero mai, per questa
Assenza sua, la vita mia salvare! [imposta
Pur, qualunque tu sii, riedi, o mia vita,
Poichè la traditrice [1] vuol tornare.
L'immagin sua m'apparve ne la notte,
E per sgomento quasi ebbi a spirare
Qual si sgomenta il poverello in core
Quando cerca chi voglialo ospitare.
Quand'ella intese nell'ora di notte
Tra le vittime sue il mio lamentare,
Disse: Oh meschini! in questa notte o in [quella
Cotesto appunto a lor suole arrivare! —
Oggi morir vogl'io nel tuo cospetto,
Perchè sgomento n'abbi tu a provare.
Qual di te sarà grazia, anima mia,
Se tal comando tuo [2] mi vorrai dare!
Più assai di prima innanzi a te il mio core
Penar si vede e forte tormentare;
Anzi è deserto, e più deserto è il loco
Dove alcun re discende ad abitare [3].
Deh! con mio duolo e con tanta tua grazia,
Non dispiegar tuoi vezzi e mal non fare!
Chè, nell'istante che socchiudi gli occhi [4],
Che vien la morte mia, potrai mirare [5].
Se a te, Khusrèv, le sue fragranze invia,
Te sua crudezza non possa infiammare [6].
Importa assai pria che colei, sì altera
E inesperta del duol, possa tornare!

3. Il rubino del tuo labbro
Vince il miele nel sapor,
Ed è vinto il gelsomino
Del tuo viso dal candor.
Differenza quale è mai,
Qual sarà tra il sole e te?
A te guarda il cielo e dice:
È più bella assai di me! —
In giardin cipressi alteri
Molti e molti io vidi, ma
Arboscel di altera fronte [7],
Ritto in sè, più bel sarà.
Privo d'occhi mi restai
Come vidi il tuo splendor.
Dentro il fuoco vi destate [8];
Quella luce fia miglior.
Se ogni colpa si cancella
D'una fonte nell'umor,
I suoi vezzi son più belli
Nel peccato dell'amor [9].
Oh! crudele che tua stanza
Già ti festi nel mio cor,
Questo è inferno che del regno
De' beati è assai miglior.
Il tuo corpo, hai detto, è in doglia,
O Khusrèv, e afflitto è il cor;
Prova è questa ed argomento
D'ogni usbergo assai miglior [10].

4. Andando al cimitero, amaramente
Piansi per tanti amici miei partiti,
Prigionieri del nulla. Oh! dove andaro? —
E poichè così dissi, a me rendea
Così risposta l'eco: Oh! dove andaro?

XII. Hasan di Dehli.

1. Coppiere, porgi il vin, chè all'occidente
Bianche salgon le nubi e del cipresso
Verde è la chioma e bianco vel si reca
La centifoglia. Versano lor stille
I nuvoli dall'alto in quella guisa

(1) L'amica.
(2) Del morire.
(3) Per le rapine che fa. Intendi: la presenza dell'amica lo fa penar di più.
(4) In un batter d'occhi.
(5) Morirò se farai troppi vezzi; se pure questa strofa va intesa così.
(6) Magro concettino.
(7) La snella persona dell'amica.
(8) Destate il fuoco dell'amore negli occhi miei.
(9) Tanto son belli che maggiormente meritano perdono.
(10) Tanto è potente il dardo dell'amore che supera qualunque difesa.

Che per Yusûf piansero gli occhi un giorno
Di Zalikha, e simili agli occhi spenti
Di profeta Yaqûb ènno i ghiacciuoli
Della tempesta [1]. O no forse? Cotesta
È l'assemblea del giorno estremo? [2] Guarda
Alla viola e guarda al gelsomino;
Vedi che quella ha livida la mano,
Vedi che questo ha bianco il volto. E il salce
Al vento aquilonare, ecco! che trema
Come chi trovasi a sinistra [3], e spiega
Bianco il volume suo, come chi a destra
Dell'Eterno si trova, il gelsomino.
Suvvia! nel nappo cristallin mi porgi
Del vino. E se tu il porgi, a rosso vino
Davver si addice candido bicchiere!
Io dai figli del mondo una scrittura
Generosa cercai. Bianca dall'uno
All'altro capo ei davanmi una carta!
Ond'io dissi all'aragna dello speco:
Qual frutto mai dalla tua tela? — Ed ella,
Venne un ospite illustre e però feci
Bianca la porta, disse [4]. — Emuli tuoi,
O Hasàn, non vid'io che mai si avessero
Leal natura, e giusto è sì che bianche
L'ale non crescan mai di questi corvi [5].

2. Coppiere, un nappo recami dinanzi,
Allontana da me il pensiero mio,
Allontana la mente. Io non m'accolgo
Appo i consorti miei [6] da che si fea
Compagno mio l'amore e mio congiunto.
O a Dio devoti, piagar d'una freccia
D'un turco, a Dio ribelle, al suol mi pose
Vittima! [7] E fin che piova il labbro suo,
Ad ogni volta, sale, esta mia piaga
A quando mai si chiuderà? Se un capo
Io sì mi leggo fra le mie preghiere,
Non invocata l'immagine sua
Vienmi dinanzi [8], e poichè già sovrasta
A fede e a mente ed a ricchezza ardore
Che a lui mi spinge, qual sarà di questo
Misero cor di me stato infelice?
O Hasàn, l'occhio suo [9] cenno ti fece
E va dicendo: Se del miele hai voglia,
Del pungiglion di me non ti dolere!

XIII. Feryûmendi.

1. Deh! cuor mio, che non sai che [d'improvviso
Via recherassi il vento della morte
L'essere tuo, come ne la palestra
La polve un forte [10],
. . . . . [11]
Nella sventura non pianger soverchio,
Chè a questa doglia è pur quell'altra affine
Onde l'agnel si porta il lupo e il Curdo
Fa sue rapine [12].

---

(1) Giacobbe (Yaqûb) quando perdette Giuseppe (Yûsuf) pianse tanto che divenne cieco. Zalikha poi è, secondo i Mussulmani, la moglie di Putifarre la quale s'invaghì di Giuseppe.

(2) In cui (nel giudizio di Dio) i buoni avranno lieto (bianco) il volto e i malvagi l'avranno livido.

(3) Alla sinistra di Dio, nel giudizio universale, staranno i reprobi; alla destra, i giusti.

(4) Allusione al ragno, che, per voler di Dio, tessè la tela all'entrata di una caverna in cui Maometto si era rifugiato, onde i nemici suoi, vedendo la tela, credettero che nessuno fosse entrato e fosse là dentro. Ora, secondo il poeta, il ragno era molto più generoso degli uomini in generale e de' suoi emuli in particolare.

(5) Anche Pindaro chiamava corvi i suoi emuli.

(6) Gli altri Mussulmani. Si noti che Hasan era mistico.

(7) Ciò sa di mistico. *Turco* poi è qui nel senso di *empio* e di *bel garzone*.

(8) Giuoco di parole nel testo fra le due parole arabe *sûrat* capitolo, e *çûrat* immagine; *khvândan* poi in persiano significa e *leggere* e *chiamare* o *invocare*.

(9) Dell'amante.

(10) Un prode che solleva la polvere del campo balzando qua e là col destriero.

(11) Distico guasto e inintelligibile nel testo.

(12) Ci son tante altre sventure al mondo; perciò non bisogna dolerci troppo delle nostre.

Che se a ciascun l'occasïon di sua
Morte o l'istante sceglier fosse dato,
Quando morria, da stolto e da codardo
Morrìa l'ingrato.
Coppier, non ha rimedio la secchezza
Di nostra sorte! Or dà del tuo licore
Per ch'io dal viso la faccia giù lavi
D'ogni dolore.
O figliuol di Yemìn [1], per il destino
Che amor non ha, non ti dar noia. A molti
Principi e duci egli ha già l'ossa in trita
Polvere volti!

2. Per questi cinque dì che sopra questo
Cumul di terra [2] la tua casa avrai,
Olla d'empi desii [3], perchè con vampo
Di fuoco di passion bollendo vai?
All'augellin dell'alma tua sia nido
Questo tuo petto stesso [4]. Oh! tu non farlo
Di cor dolente [5] in un'angusta gabbia
Con offa che gli porgi ad adescarlo!
D'oggi a cent'anni ancor, fra tutti quanti
Son per la terra popoli e famiglie,
Se un uom sol ne vivrà, sarà pur questa
Sola fra tutte l'altre meraviglie [6].
Ma poi ch'è innanzi del partir la via
Da questa casa della morte, poni,
Poni tu cura perchè un giorno poi
Altri di te con lode si ragioni.
Che se alcun pregio non hai tu, negli altri
Non ricercar difetto. In questo regno
Ch'è della terra, anco il dipinto augello,
Anco è il volante insetto utile e degno [7].
Ascolta tu di Yemìn dal figliuolo,
Ascolta un detto e una parola casta:
Da ogni opra rea tienti lontan. La via
Quest'è del paradiso, e ciò ti basta.

3. Vuoi tu che Iddio benefizio ti faccia?
Che ogni spirto del ciel ti volga il viso?
O non far ciò di ch'egli non si piace,
O ciò ch'ei fa, prendi con lieta faccia.

4. Non ti pensar che di dolor sia pieno
Il cor del figlio di Yemìn, ma bada
Di qual guisa da questo ostel caduco [8]
Fuori sen vada.
Nella destra il Coran, l'occhio diritto
Ver l'amico [9] e al sentier rivolto il viso,
Dietro all'angiol di morte egli esce fuori
Con un sorriso.

XIV. Principe Uveys Ilkhâni.

Dalla reggia dell'alme un dì son io
A mortal vita sceso [10], e poi che alquanti
Giorni quale stranier vi resta' io,
Alla patria tornai [11]. D'un gran monarca [12]
Er'io lo schiavo, e son da lui fuggito;
Or però su le spalle mi gittai
Un funebre lenzuolo e innanzi a lui
Andai con esso. Quest'anima santa,
Quale un fausto augellin, non lungo tempo
Restò captiva. La prigion s'infranse,
Ed io volai verso i giardini eterni.
Agli amici, o coppier, per me dirai: [voi,
« Questo è per noi l'estremo giro [13]. A
Del cor conforme a desiderio, questo
Soggiorno sia, ch'io già ne son partito ».

---

(1) Il poeta stesso, Feryûmendi figlio di Yemîn.
(2) Il mondo.
(3) Così chiama sè stesso o l'anima sua agitata dalle passioni.
(4) Contèntati di te stesso.
(5) Non rattristarlo.
(6) Da qui a cent'anni niuno di noi sarà vivo. Perciò non dobbiam troppo amare il mondo.
(7) Tutti, grandi e piccoli, sono utili.
(8) Il mondo.
(9) Iddio.
(10) Questi versi furono dettati dal principe per la sua morte vicina e presentita.
(11) Cfr. il tedesco *Heimgang* che significa *ritorno a casa* e anche *morte*.
(12) Iddio.
(13) Del far girare la coppa.

XV. Sâveghi.

1. *Canzone, per il primo dell'anno, in lode di Sheykh Hasan* [1].

Ecco che al mondo un'altra volta ancora
Tornò principio di vita novella;
Al suolo, alla stagione,
Vitale impulso è il verde che gli abbella.
L'aria [2], nel corpo della terra oscura
Traccia a lasciar di sè, già già consente;
Da fonte di pietade
Ella già reca al suolo umor scorrente.
Essa ancor suscitò dal verde suolo
Il gaio ardor delle novelle rose;
Chiare gemme di vita [3]
Lo zefiro con essa insiem dispose.
Per la verzura che novella sorge,
A tutto il mondo è principio di vita;
Oh sì! a garzoni e a vecchi
Stagion di vital forza oggi è reddita!
Della vita la fonte [4] è veramente
Questo fugace rio. Venite voi!
Perchè in letizia e in festa
La vita breve scorrasi da noi.
De' freddi Pesci [5] lungi dalla fonte
Il sole omai le redini ritorse;
Del pianeta di Marte
Verso l'ostello tutto ardente ei corse [6].
Davver! che il sole ha pur questo desìo
Che da' frigidi Pesci monti a quello
Fastigio di grandezza
Dove la luna ha suo sublime ostello! [7]
Di Novembre frattanto e di Dicembre
Marzo d'un tratto porta via la piova
E dalla noia lunga
Del fumo [8] al mondo dà franchigia nuova.
Vedi omai che di zefiro lo spiro
Con le sue stille che destano i fiori,
E del fuoco e del fumo
Pel mondo ha spento gli avversi bagliori [9].
È tempo omai che via da' focolari
Volgano il viso le raccolte genti,
E sollazzo e conforto
Prendan gli umani a' rivoli scorrenti.
La sommità del vertice dei monti
Quale dicean che tutta biancheggiava,
Con tulipani il tempo
In un rossor di sangue or colorava.
Non fu il narciso a questo fin disposto
Che spunti fuor dal grembo della terra
Fin che all'autunno in viso
La mesta sua pupilla non si serra.
Quando alle gote delle bianche rose
L'alito vien del vento mattutino,
Roseo color le foglie
Del tulipano inducono al giardino.
Ad Hasàn ogni aurora i lor saluti,
Per man dell'aure di muschio odorose,
L'erbe invian profumate,
Tutte leggiadre quai novelle spose.
Per la copia de' fiori, ecco! che omai
Quei che annovera gli astri [10], non di-
Il sentier del giardino [scerne
Da quel che segna in ciel le vie superne [11].

---

(1) Emîr Sheykh Hasan Buzurg, fondatore della potenza degli Ilkhâni a Bagdad, m. nel 757 d. E. (1356 d. C.). Fu padre del principe Uveys che fu scolare e protettore del nostro poeta.

(2) L'aria rinnovata di primavera.

(3) Stille di pioggia e di rugiada.

(4) La famosa fonte della vita nel paese delle tenebre. V. il capitolo della poesia romanzesca.

(5) La costellazione dei Pesci.

(6) La costellazione dell'Ariete dove Marte si trova.

(7) Qui si indica qualche posizione rispettiva del sole e della luna che non so determinare.

(8) Dello stare accanto al fuoco nell'inverno.

(9) Ha fatto cessare di stare accanto al fuoco.

(10) L'astronomo.

(11) La via lattea tutta piena di infinite stelle come fiori.

Quando il signor dell'Orïente [1] il brando
De'raggi suoi affida all'Occidente,
Il ricurvo arco suo
Appende al braccio d'esto ciel volgente [2].
Dalla vetta de' vertici del monte
Ei va salendo fino al medio cinto [3]
Sempre allor che il fulgore
V'ha del suo brando [4] meridian sospinto.
Ma questo colpo veramente appreso
Aver non può se non da quella mano
Del monarca del mondo,
Qual è del mondo fulmine sovrano [5],
Sheykh Hasàn ch'è il Gemshìd [6] di nostro tempo,
Alla cui reggia stando come servi
Ne menan vanto a gara
I monarchi di Grecia e i Khan protervi [7].
. . . . . [8]
E speranza e timore il brando suo
E la sua penna manifesti fanno [9];
La sua grazia e lo sdegno
Son di conforto origine e di danno.
Quando di suo pensiero alto l'albore
Spunta dal monte di certezza vera [10],
Le briglie sue smarrisce
Di dubbia opinïon la notte nera [11].
Oh! lïon vincitore! a' giorni tuoi,
D'un rapito agnellin per la vendetta,
I leon truculenti
Superar puote innocüa cervetta!
. . . . . .
. . . . . [12]
Dal loco ov'ènno [13], tutti via gli schianta
Con un sol colpo il poter tuo violento
Come, sui primi albori,
Della vite le foglie autunnal vento.
Come de le fanciulle il crespo crine
Toglie all'alma virtù, così dal core
Toglie de' valorosi
L'attorto laccio tuo forza e vigore.
Tutta nel computar la tua grandezza,
Tutta la lode in misurar, la penna
D'abbandonar la mano,
D'abbandonar le dita non accenna [14].
Fin che di re natura è al mondo sempre
Di salvezza cagione, oh! tua natura
E regnatori e prenci
In franchigia e salvezza rassicura!
E siano i giorni tuoi tutti felici.
Sia questo primo [15] per te benedetto!
Del tuo popolo i giorni
Sian pari a questo dì nel tuo cospetto!

2. Anima mia, tu ti pigliasti il mondo
Con la bellezza tua che il mondo piglia,
Che è la vita? che è il mondo? Quello
Che vuoi, tu piglia!
Là, dentro al laccio de' capelli tuoi,
Mille son prigionieri. Oh! non scacciarmi!
Sol, fra que' mille prigionieri tuoi,
Fa di pigliarmi.
Anche se non fai tu di niuna guisa
Alcuna preda, a te che ne risulta?
In tuo favore, e non delle tue vittime
N'è poi la multa.
Questo cor non si fugge in alcun loco

(1) Il sole.
(2) Pare voglia dire che il sole, passando da Oriente ad Occidente, descrive un arco.
(3) Al meridiano, come pare.
(4) Raggio.
(5) Passaggio alle lodi del principe come nelle qasîde antiche.
(6) Antico re dell'epopea persiana.
(7) Gl'Imperatori di Costantinopoli e i Khan di Tartaria.
(8) Distico inintelligibile secondo che è nel Ms.
(9) Sia ch'ei faccia la guerra o attenda alle opere della pace.
(10) Immagine tolta dal sole che spunta di dietro alle montagne.
(11) Egli definisce ogni questione e toglie ogni dubbio.
(12) Seguono altre lodi per diversi distici.
(13) I nemici.
(14) Insipida freddura per dire che non si potrebbe finir di scrivere, tante sarebbero lodi da dire.
(15) Il primo dì dell'anno che comincia in primavera.

Via da' capelli tuoi. Cor sventurato!
Dove, oh! dove n'andría chi reca il piede
Incatenato?
Gioia dell'amor tuo dentro al mio core
Oggi non è. Dolcezza gli è cotesta,
Che, qual zucchero e latte insieme apposti,
Sciogliesi presta.
Sire sei tu, son io di tal possente
Debile schiavo. E sei tu il sole, ed io
Pulviscolo di te, grande, nel raggio,
Umile e pio.
Andar non vo' per biasimar ch' uom
Lungi da te, nè, per colpi inferire [faccia,
Da te lontano, o tutta bella mia,
Vogl'io fuggire.
Pazïenza in me sta per lo mio spirto,
Non per te pazïenza. Ecco! la vita
Fuggir poss'io; da te non m'è concesso
Far dipartita.
Stato del cor che sia, non dimandare.
Vieni, e il domanda al pianto mio cocente;
Stato del cor le lagrime degli occhi
Fanno presente.
Lingua non ho per me scusar, ma speme
Nel perdono di te restami ancora,
Chè la tua grazia lo scusar d'altrui
Accoglie e onora.
L'anima di Selmàn [1] degli occhi tuoi
Un dardo trapassò. Del feritore
Dardo son anche manifesti i segni
In mezzo al core.

3. Nello scrignetto delle perle [2] il prezzo
Della vita depose il labbro tuo.
Merce era quella preziosa e rara,
E chiudere la volle in parte ascosa.
Dello scrignetto sul coperchio, il labbro
Assestò di rubin la serratura,
Poi venne a porvi suo suggel di sopra
Un picciolo tuo neo, color dell'ambra [3].

4. A un vecchio esperto feci la domanda:
Per ricchezza e per doni e per mercedi
Qual tesoro farò per ch'io mi stia
Bene quaggiù? — Se puoi, quello rispose,
Contèntati, contèntati, contèntati!

5. O cor mio, come mai di cupidigia
Potresti il grembo empir dietro desio
Che in ogni parte è vano? O mio diletto,
Di povertà, di modestia, in tue brame,
Picchia alla porta, chè ignominia viene
Da cupidigia, e da modesta voglia
Vien dignità. Che se di tal ch'è ricco,
Scivola il piè, leggiera è cosa. Oh! sia
Felicità la meta
Di chi, ben che tapin, sue voglie acqueta!

6. Tante fïate è ruppi e rabberciai
La penitenza,
Che aiuto grida contro la mia mano
La penitenza.
E per la penitenza ho fatto in pezzi
Ieri un bicchiere [4];
Oggi per un bicchiere ho violata
La penitenza.

7. Ahi! che repente si avvizzì la rosa
Del giardin dell'impero, ai giorni suoi
Di giovinezza bella!
Oh! il cavalier che preda non toccava
Che de' cuori d'altrui, del palafreno
Del desio su la sella [5].

XVI. Khogendi.

Senza duol che ha per te, mai non sia
Il nostro core che di duol si nutre [6]. [lieto
E tu, cor mio, t'abbi quel duol, chè a noi
Solo il dolor si addice. E siam dolenti,
E dell'ardor dell'intimo del core

(1) Il nome vero del poeta, soprannominato Sâveghi da Sâveh, suo luogo natìo.
(2) La bocca.
(3) Per questa poesia artifiziata e oscura, vedi par. 117 e segg. di questo capitolo.
(4) Cioè mi sono astenuto dal bere.
(5) Questi versi furono improvvisati da Sâveghi all'udir la morte del suo amico, protettore e discepolo, il principe Uveys. *La sella del palafreno del desiderio* è una delle solite immagini di questi poeti.
(6) Significa ch'egli è solo beato nel dolore.

Dànno indizio le fauci inaridite
E l'arso labbro e gli occhi molli. Noi
Siam poverelli, chè, nel crudo regno
Di splendor di tue gote, ogni ricchezza
Di questa e quella vita [1] innanzi a noi
Valor non ha. Perduto è il nostro core,
Nè, fuor dell'aure, alcuno abbiam che rechi
Di lei, che il core ci rapì, novella
E il pensier volga a noi. Sarà che allora
Trovi sua scusa chi potè per poco
L'amica sua veder, quando chi a noi
Biasmo dar volle, di te vegga, o bella,
Come luna splendente il dolce viso.
Che se tu nel crogiuol de la tristezza
Consumi il nostro cor, di te sentore
Altri pur sempre afferrerà dal mio
Cenere caldo. Da quèl dì che hai detto
Di tue porte al custodè: « Oh! chi gli è mai
Questo mendico che le soglie nostre
Non abbandona? » —, quale un re son io!
Quando Kemâl [2] ardolea del tuo bel viso
Immagine ritrar con la sua penna,
Della beltà s'ebbe la palma [3], in questi
Fogli del libro mio, la rosa sola.

XVII. Qàsimi.

1. Amore c'insegnò mille artifici,
Amore mille vesti ci compose,
Amore mille mondi fe' di noi,
Amore mille mondi in noi distrusse,
Amore ci comprò mille fïate,
Amor mille fïate ci vendea,
Amor distrusse in noi fede e fidanza
In cose di quaggiù, spirto e ragione,
Poi che del nulla in noi s'accese il fuoco [4]
Pregi acquistando va ciascuno in terra;
Qasimi s'acquistava e affetto e amore.

2. Nella via degli amanti è un tempio
E v'è una bella che rapisce i cuori [d'idoli
Niun la conosce, ma di lei si contano
In tutte le assemblee racconti vari.
Impallidisce il sol dinanzi a quella
Luce del volto suo, e quella face
Ha sue farfalle [5]. Oh sì! per le sue treccie
E per un de' suoi nei, che dov'è un laccio
Anche l'esca si sta, noto mi venne! [mio [6],
Deh! coppier, poi che infranto ho il patto
Se un bicchiere v'è ancor, sii generoso!
Che val, se per il vino in giro addotto,
Ebbri son gli occhi miei! Da tutte parti
Una bettola sta! Dentro a una stilla
È un mare, o Qasimi [7]. Quella è una perla,
A chi va mendicando [8] esca ordinata.

3. Il destino è una man che ha cinque [dita.
L'intento suo s'ella vuol su qualcuno,
Due negli orecchi, due negli occhi ed uno
Glien pone al labbro e dice: Ora stai zitto!

XVIII. Kàtibi.

1. Appo quella Perì vogl'io mandare
Nascostamente un messaggier. Mandare
Questa fïata le vo' l'alma mia,
Poi che zefiro andò per me più volte.
Sparve l'immagin sua; la riconduce
Il pianto all'alma mia, sì che di fuoco
Dietro le vo' un esercito mandare [9].
Su le soglie di lei, forse che segno
Del mio passar non è la polve attrita
Di quest'anima mia? Però, in ammenda,
A sue soglie quest'alma or vo' mandare;
E perchè tu dimandi a qual destino
Son io giunto degli astri, in fino al cielo,

(1) La vita presente e la futura.
(2) Kemâl Khogendi, il poeta stesso.
(3) Alla lettera: il diploma o il decreto.
(4) Il desiderio ardente di annientarsi in Dio. Si badi al senso mistico dell'ode.
(5) Come le farfalle bruciano nella fiammella della candela, così gli amanti si perdono in Dio. Questa è pure un'altra immagine della poesia mistica.
(6) Poichè mi sono sciolto da ogni vincolo di religione, ecc.
(7) Altra espressione mistica.
(8) Chi va mendicando è l'iniziato nelle dottrine mistiche.
(9) Oscuro, o io non intendo bene.

O sospiro del cor, ti vo' mandare.
Dietro a le freccie sue d'un duro legno
Io quest'anima invio, perch'ella dica:
« Non cotesto [1] da te toccar mi volli,
Nè quest'anima mia volea mandare » [2] —
Deh! t'allegra, o cuor mio; volgono al nulla
E l'alma e il corpo, e te compagno a tanti
Che là s'incamminàr, vogl'io mandare.
Di Meg'nùn e Ferhàd [3] perchè tu faccia
Alcuna inchiesta, o Katibì, te all'altra
Vita vogl'io, qual messaggier, mandare.

XIX. Shàhi.

1. È schiavo il sol dell'ilare tuo volto,
La luna è ancella del tuo crin disciolto;
Dal capo al piè sei tutta una bellezza,
Dal capo al piè in tuo schiavo eccomi vôlto!

2. In compagnia di tal che ha molti pregi,
Anche se tosco bevi,
Egli è zucchero dolce e miel soave.
In compagnia di gente stolta e vana,
Paradiso superno
S'anche là fosse, egli è il fuoco e l'inferno.

3. Dicono: Dietro a quest'alto cipresso [4],
Amico, non andare!
Mostrato a dito dalla gente e fino
A quando vuoi restare? —
In darmi questi inutili consigli,
Dottor, non darti impaccio.
Come andar non dovrei se altri mi tira
A forza con un laccio?

4. Andai di penitenza con la tonaca
Alquanti giorni e del predicatore
Gli occhi tenni alla bocca ed a' consigli
Tenni intento l'orecchio.
All'improvviso, un agile cipresso [5]
Alto e snello vid'io. M'uscìr di mente
I consigli del vecchio.

5. Se dal sudario di quell'idol mio
Che mi rapiva il core, odor levasse
Il vento orïental, quando passasse
Sovra cotal che da dieci anni è morto,
Dal negro suol ratto egli andrìa risorto.

6. O re, l'andar della celeste rota
Per anni mille un sol che mi pareggi
In cento pregi miei, non fia che mostri [6].
Se d'ogni stolto e vil più in basso io siedo,
Ella è grazia e mia sorte io ben conosco.
È un mare il tuo consesso, e là, nel mare,
Dubbio non è, stanno le gemme al fondo
E vedonsi le paglie galleggiare [7].

7. Fastel di rose che il cervel ristore,
D'un fascio di cent'erbe è assai migliore.

D. POESIA D'INDOLE POPOLARE

I. Indovinelli ed enigmi.

1. Va zoppicando, non ha orecchi, eppure
I detti afferra. È muta ed è faconda,
Occhi non ha, ma il mondo attorno vede.
Ha l'acutezza della spada e vassi
Di serpe in guisa; ha corpo gramo, quale
È degli amanti, e veste ha funerale [8].

(Rûdeghi).

(1) Le freccie.
(2) Cioè morire per le ferite delle tue freccie.
(3) Amanti antichi, celebrati nei romanzi.
(4) L'amante sua. Il cipresso è immagine frequente presso i Persiani di persona bella e alta.
(5) Una bella fanciulla. Vedi sopra.
(6) Che produca, che dia alla luce.
(7) Vedi l'aneddoto che si riferisce a questo epigramma al par. 128 e segg. di questo capitolo.
(8) La penna da scrivere.

2. Che è quello scrigno in tinta di sme-
Nè l'apertura se ne vede? Intatta, [raldo,
Unica perla, a guisa di conchiglia,
Reca nel grembo suo. Che altri l'intatta
Perla gitti da sè senza compenso
All'aprir dello scrigno, ho meraviglia.
Di tutte cose il Creator, nell'ora
Che fe' il disegno all'essere di quello,
Tutta gl'indusse sovra il crin la cute
E tutte l'ossa fe' di crin vestute [1].
(*Anonimo*).

3. Che è mai quello a due porte ameno
Una ragazza dentro è coricata, [ostello?
Balzavi all'improvviso un giovincello,
La testa tra le gambe le ha cacciata;
Fanno alcun tempo insiem, poi quella,
[accorta,
Via si fugge da lui, lui per la porta [2].
(*Anonimo*).

4. Di smeraldo ha color, di muschio
E di miele sapore, [odore,
E tinta di broccato, e di recente
Aloè si risente.
Se tu l'affetti, di sue parti ognuna
Somiglia a nuova luna;
E pare, quando alcuno non l'affetta,
Luna colma e perfetta [3].
(*Asgedi*).

5. Lo stato mio, li tuoi capelli, il tempo:
Qual d'essi è più arruffato?
Il cor mio, di tua bocca il picciol
Più picein chi è trovato? [punto [4];
La superbia, un tuo neo, la mente mia:
Chi è più torbido e nero?
Le Pleiadi, le perle, i denti tuoi:
Quale ha splendor più vero?
Il miel, le labbra tue, i versi miei:
Chi più dolce ha sapore?
Gustar di cibi e goder con la mente:
Chi più forte ha vigore?
La lontananza tua, i miei sospiri:
Quale ha maggior caldezza?
E la luna ed il sole ed il tuo viso:
Quale ha maggior chiarezza? [5]
(*Shhpûr*).

II. Descrizioni d'operazioni casalinghe e campestri.

Minôcihri.

Il pigiar dell'uva.

Al contadin padron di casa disse
Un giorno l'uva: Da lontano il sole
Mi fea pregnante, chè del sole io fui,
Ch'è pien di luce, più che *censettanta*
E tre giorni nel letto. Eppur, fra noi
Matrimonio non fu, non fu connubio,
Non atti nuziali e non piacere.
Casta non fui di molto, e la mia madre
E le ave mie non furon caste. Intanto,
Del sol lucente gravida divenni. [scusa,
Deh! ch'io scusa non ho, ch'io non ho
Deh! ch'io scusa non ho! Però mi fece
Agli umani il Signor segno ed esempio,
Ch'ei mi fe' nera, a capo in giù mi volse
E spregiata mi rese. Io, sul principio,
Aspetto avea di paradiso, e queste
Gote eran pari alla candida veste
D'una Hùri del ciel. Ma il Signor mio
Volto mi fea qual di sgherro infernale,
Nero, le labbra penzoloni, livido,
Con segni di malato, e m'avventava
Contro le vespe, sì che sul mio volto,
Sulla mia pelle, vespe e vespe sono.
Ond'io ti prego, o contadin, che in oggi

(1) È una specie di susina gialla. La perla è il nocciolo che si getta via quando alcuno mangia il frutto. Siccome le carni di questo frutto sono fibrose assai, dice l'indovinello che il crine (le fibre) gli è stato posto da Dio intorno alle ossa (il nocciolo) e la pelle (la buccia) sul crine, cioè la buccia ne involge le parti carnose e fibrose.

(2) La chiave, la serratura e la spranghetta del chiavistello.

(3) Il popone.

(4) Tanto è piccola la bocca che sembra un punto.

(5) Non è tradotto che per metà. La traduzione è fatta sulla tedesca dell'Hammer, pag. 135, non avendo il testo.

Tu, quale un brando, ti pigli un falcetto.
Con quel la gola tu mi sega, e ponmi
Del tuo garzon sul dorso. Allor mi pesta
E mi ripesta sotto i piè, cavandomi,
Come prence Shapûr, ambe le spalle [1].
Nel torcolar, togliendomi dal dorso
Del garzon, del custode di tua vigna
Dalla cervice, a capo in giù tu avventami,
Dammi trecentomila in su la testa
Colpi feroci perchè t'abbi poi
La tua mercede. Sperdi l'ossa mie,
La carne, il grasso, i tendini, le vene,
La pelle ancor dilaniata. Prenditi
Il sangue mio, color di tulipani,
Pari a stille di nembo e pari a lagrime
Di sventurato, e versalo in un doglio
Imperïal. Così prigion lo guarda
Un anno intero. Chè se alcun tuo amico
Di me si piace, avrà mercede allora
La tua cura per me. Toglimi fuori
In quel tempo dal doglio in quella guisa
Che la man di Mosè fece sul monte [2].
Bevimi allora, propinando al nome
Del prence tuo, di timpani e liuti
E di musici canti all'armonia.

III. Contrasti.

I. Asadi.

1. *Contrasto tra il giorno e la notte.*

Della notte e del giorno odi la disputa,
Per argomenti, insieme. È vaga istoria
Quale dal core può cacciar lontano
Bieco furore di malinconia.
Sorse contrasto fra que' due, di pregi
E preminenza per cagione, e molte
Parole in mezzo andâr di lode e biasimo.
Disse la notte: L'eccellenza mia
Quella avanza del dì, sol perchè Iddio
Trasse il dì dalla notte in precedenza [3].
Presso a Dio chi di notte adora e prostrasi
Valor maggiore e pregio ha veramente
Di chi nel giorno e prega e adora; e il popolo
Mosè trasse di notte a far sue preci;
Anche Lot andò libero di notte
Da violenza e da soperchieria [4],
E Maometto sol di notte in due
Del ciel partì la luna [5]. Egli del cielo
Da Solima salì per i gradini,
Ed era notte [6]. Avviene sì che al giorno
È la prece vietata a certi tempi [7],
Ma per tutta la notte è del profeta
E de' fedeli suoi gloria il pregare.
È il ciel per te come un tappeto azzurro,
Ma sol per me, qual d'Irèm il giardino,
Egli si adorna. E gli Arabi lor mesi
Contano e gli anni dalla luna, e ancora
Venne ornamento di Gibril per l'ale
A questa luna mia [8]. — Come cotesto
Udiva il giorno dalla notte, un'ira
Ne prese e disse: Taci! e perchè mai
Vieni a parole senza fondamento?
A che biasimi il dì per maldicenza,
Mentre Iddio, più che a te, giurando fece
Sue laudi al giorno? [9] E nel giorno è pur sempre
Tutto il digiuno che la gente osserva,

(1) Il re di Persia Shâpûr o Sapore II della casa dei Sassanidi (309-380 d. C.) che fiaccò le spalle agli Arabi prigionieri.

(2) Mosè sul Sinai o sull'Oreb volle trarre dal fuoco un tizzone. Cfr. Corano, XX, 10.

(3) Nella creazione.

(4) Quando dagli angeli fu menato fuori di Sodoma.

(5) Il maggior miracolo di Maometto sta nell'aver spaccata in due la luna, perciò la mezzaluna sta sulle bandiere maomettane.

(6) L'altro miracolo dell'ascensione al cielo.

(7) Cioè dopo il levare e il tramontare del sole e al mezzogiorno, perchè in quelle ore pregano anche gl'idolatri.

(8) Si riferisce alla leggenda di Gibril (Gabriele arcangelo) quando comparve a Maometto in un chiaror di luna.

(9) Iddio, nel giurare, prepose sempre il giorno alla notte. *Giuro per il cominciar del giorno e per le dieci notti!*, così nel Corano, LXXXIX, 9; cfr. anche XCI, 3 e 4; CIII, 1 e 2.

E nel giorno è il viaggio ai santüari
In terra della Mecca. E sarà un giorno
Quello pur anco ove la gente morta
Risorgerà quando il Signor l'aduni,
E un giorno era quel tempo in che dal nulla
Tutti usciron gli umani. Ecco! si mostra
Bella per me la faccia d'ogni terra,
Trista e brutta per te; luce s'accresce
Per me negli occhi della gente, e tenebre
Per te soltanto. Candido colore
Ho io di fede, e tu di miscredenza;
A me vesta di gaudio, a te di duolo.
Che mai ti giova esercito di stelle,
Se tutte, quando leva i suoi vessilli
Questo mio sole, vanno in fuga? Ancora,
Se van contando gli Arabi lor mesi
E lor anni così con la tua luna,
Pel sol ch'è mio, conosce gli anni e i mesi
Gente di Persia. E se gli è giallo il sole,
Miglior pur sempre è della luna; e giallo
Se gli è l'aureo denaro, è pur migliore
Della dramma d'argento. E la tua luna
Sua luce cresce da splendor del sole,
E perchè serva ell'è del sole, incurva
Il dorso innanzi a lui [1]. Tre son preghiere
Al dì, per legge, e due sono alla notte;
Sol di tanto minore è la tua prece,
Chè minor sei di me. Che se al mio dire
Acconciar non ti vuoi, se cerchi tale
Che giudichi fra noi, sire in giudizio,
Con sua giustizia, o accònciati a sentenza
Del prence nostro, di giustizia figlio,
O t'acqueta al signor d'ogni più grande,
Di sensi generosi alta miniera,
Figliuolo d'Abu Nasr, Khalil, Ahmède,
Qual, per sua lode e per sorte che vince,
È d'ogni gloria il fior, fior di virtude,
Di ricchezza e di grazia inclito sire [2].

2. *Contrasto fra la lancia e l'arco.*

Diverso colpo ogni arma ha nella pugna,
Gagliardo colpo, onde al nemico rendesi
Tristo suo stato. Ma la lancia e l'arco
Son quelle sole che lontani assestano,
Rimanendo sul loco, i colpi loro,
Armi di valorosi in far battaglie.
Or, fra essi due, sorse contrasto un giorno
In lor parole insieme e gloriavasi
Questo su quella. E in pria la lancia disse:
Del tuo, chè un arco sei, gli è il pregio
Assai maggiore, chè persona incurva [mio
Qual d'un amante hai tu [3], ritta son io
Come la bella che rapisce i cuori.
Disse l'arco: Se ritta qual persona
Delle belle sei tu, che val, se in punto
D'immagini [4] son io come lor ciglia,
Poi che di lor se' pari alla statura?
La lancia disse: Fin che a me somiglia,
Giovane è l'uomo in suo vigor. Ma quando
A te somiglia, è vecchio incurvo e gramo.
Disse l'arco: Se il giovane ha mag- [giore
Forza del vecchio, dignità maggiore
Ha del garzone e più dolcezza il vecchio.
La lancia disse: Era il peggior di tutti
I mortali Nembròt, e l'arma sua
Tu fosti allor ch'ei venne incontro a Dio
A far sua guerra. — E l'arco rispondea:
Arma miglior conviensi a peggior guerra.
Ei però mi sceglieа, ch'io, nell'istante
Della faccenda, son di te migliore.
Disse la lancia: Di Mosè la verga,
Inviato da Dio, erami eguale;
Ella in serpente si mutava e danno
Sul capo rovesciò d'ogni più avverso.
La verga di Mosè, l'arco rispose,
Gli è ver, pari ti fu; ma quella verga
A me si fe' simil, ratto che in serpe
Contro a' nemici suoi si tramutava.
Allora, un'altra volta e con disdegno,
L'asta dicea: Sei nano di persona,
E impazienti sono e vanitosi
I nani tutti. — E l'arco rispondea:
Se piccolo son io, meravigliosi

c

(1) Quand'è novella.

(2) Il testo di questo contrasto varia assai nelle diverse edizioni. Ho seguìto quello del Rückert (pag. 59) con qualche variante presa da quello dell'Ethè (pag. 77).

(3) Per i tormenti dell'amore. Immagine comune ai poeti persiani.

(4) D'immagini poetiche.

Son tutti i nani, e tu sei lunga, e i lunghi
Stolidi sono appo la gente saggia.
. . . . . [1]

II. Fakhr ud-dîn.

Contrasto tra la spada e la penna da scrivere.

Quando nell'opra sua la canna e il ferro
Trasse alla luce il Creator, contrasto
Sorse e contesa tra la spada e il calamo.
. . . . . .
Disse la spada: Un albero son io
Di cui son tali i frutti. Ho di sanguigne
Stille le foglie e di rubino i pomi.
Il calamo dicea: Nube son io
Di cui la pioggia è muschio ed ambra, ed [ambra
Spargo all'intorno e muschio spargo an-
Disse la spada: Un leone son io [cora.
Che ha vigor di battaglia, ed il cerèbro
Degli avversi del nobile mio sire
È foresta dovuta alla mia caccia.
Il calamo dicea: Son io l'augello
Che su candido argento ogni secreto
Fa manifesto attorno, allor che negra
Pece mi stilla da l'incurvo rostro.
Disse la spada: A' principi la gloria
Tocca per me, chè belligera fui,
La vertebrata, del Leone in pugno [2].
Il calamo dicea: Di mia possanza
E dell'opra son segno de' monarchi
La storia e degli illustri ogni racconto.
Ambo dicean coteste cose, e al fine
Lor pregio e lor virtù quali si fossero
Per mano elli apprendean di gran monarca,
Ombra di Dio, sole ai regnanti, sire
D'ogni re, Melik-shàh [3], prence, che fine
Tocca d'ogni sua brama, alto in desio,
Qual monarca dei re, di cui la mano,
Fra gli Arabi e fra i Persi, è della spada
E del calamo ancor fulgida gloria.

---

(1) Non è finito. Seguita recando gli argomenti dei due contendenti, ma cade nell'artifiziato con allusioni meschine. Termina, scegliendo arbitro un principe che sembra essere Mahmûd di Ghasna.

(2) *Zû 'l-feqâr*, la vertebrata, nome arabo della spada d'un pagano ucciso nella battaglia di Bedr. Questa spada passò poi nelle mani di Maometto e poi in quelle del suo genero Alì, detto il Leone di Dio.

(3) Della casa dei Selgiûqidi.

CAPITOLO TERZO

LA POESIA MISTICA E LA POESIA SCETTICA

SOMMARIO. — 1. *Origine della poesia mistica e della scettica.* — 1, 2. La questione dell'esistenza e la dottrina persiana del *sûfismo.* — 3. Il sûfismo è una vera dottrina panteistica. — 4. Dio e le creature. — 5. Le cose tutte non esistono veramente. — 6. L'uomo e le opere sue. — 7. Come l'uomo debba dirsi peccatore, sebbene le opere sue non siano da attribuirsi a lui. — 8. L'uomo, nella sua perfezione, eguale a Dio. — 9. Passo del romanzo indostanico La Rosa di Bakavali, che riassume questa dottrina. — 10. Fine segnato all'uomo: « Conosci te stesso! ». — 11. Amore dell'uomo per Dio, considerato come attrazione di Dio. — 12. Il congiungersi dell'anima a Dio rappresentato sotto le forme di amoroso connubio. — 13. Linguaggio della lirica amorosa assunto dai mistici. — 14. Valore delle storielle e degli aneddoti nei libri dei mistici. — 15. Valore e significato della danza dei mistici. — 16. I mistici risguardati come empi dagli ortodossi. — 17, 18, 19. Tutte le religioni positive, agli occhi dei mistici, hanno lo stesso valore. — 20. Unica religione è quella del procurare di ritornare a Dio e di perdersi in lui. — 21. Come s'intenda il vero rendersi morto a sè e al mondo. — 22. Nell'identificarsi a Dio, è tolto l' « Io » dell'uomo. — 23. Storie d'amore tolte in prestito all'epopea e al romanzo e narrate con significato mistico; la leggenda di Yûsuf e Zalikha. — 24, 25. Le dottrine mistiche rispetto alla vita pratica. — 26, 27. Se la dottrina mistica provenga dal Corano. — 28, 29. Primi mistici; Râbia della tribù di Adi in Arabia. — 30, 31. Distinzione tra misticismo e sûfismo; probabile etimologia di questa parola. — 32, 33. Tentato connubio della rivelazione con la filosofia in Persia; indole particolare del misticismo e del sûfismo in Persia. — 34. Il mistico Abû Saîd. — 35, 36. La poesia scettica; come proceda dalla dottrina del sûfismo e la sorpassi. — 37. Dottrine fatalistiche secondo gli scettici e, in generale, secondo i poeti persiani. — 38, 39. Ragione del rapido propagarsi in Persia della dottrina mistica. — 40. Confronto tra la morale del misticismo e la morale dell'Avesta. — 41. Affinità con altre dottrine filosofiche; non si svolge questo punto e perchè. — 42. Grandissima parte della letteratura poetica persiana è impregnata di questa dottrina; le forme liriche. — 43. La forma del poema. — 44. I manuali per i giovani iniziati alla dottrina. — 45, 46. Le enciclopedie dottrinali.

2. *Poeti mistici.* — 41, 48, 49. Abû Saîd. — 50, 51, 52, 53, 54. La dottrina di Abû Saîd nelle sue quartine. — 55, 56, 57, 58, 59. Nâsir di Khusrev e il suo Libro della Luce. — 60. Altre opere di Nâsir di Khusrev. — 61. Muizzi. — 62, 63, 64. Senâi e il suo Giardino di Verità. — 65. Khâqâni. — 66, 67, 68, 69, 70, 71. Nizâmi e il suo Tesoro dei Misteri. — 72, 73, 74. Attâr. — 75. Opere di Attâr. — 76. Il Libro dei Consigli. — 77, 78. La Natura dell'Essere. — 79, 80, 81, 82. Il Colloquio degli Uccelli. — 83, 84, 85, 86. Rûmi. — 87, 88, 89. La Cobla spirituale di Rûmi. — 90. Il Canzoniere di Rûmi. — 91, 92, 93,

94, 95, 96. Mahmûd Shebisteri e il suo Rosaio dei Misteri. — 97, 98. Emir Huseyni e i suoi poemi mistici. — 99. Khusrev di Dehli. — 100, 101. Avhadi e la sua Coppa di Gemshîd. — 102, 103, 104. Shems e il suo Desiderio dei cuori. — 105. Altri poeti mistici: Qâsimi, Kâtibi, Arifi.

3. *Poeti scettici*. — 106, 107, 108. Ibn Sina o Avicenna. — 109, 110. Il suo Trattato dell'augello. — 111, 112, 113, 114. Omar Khayyâm e le sue quartine. — 115. Se debbano intendersi alla lettera le quartine di Omar Khayyâm. — 116, 117. Bushâq il ghiottone. — 118, 119, 120. Le parodie di Bushâq. — 121. Suo scetticismo in poesia e in religione.

1. Origine della poesia mistica e della scettica.

1. La grande questione del come e del perchè dell'esistenza è quella che ha affaticato la mente di tutti i filosofi, dai più antichi savi dell'Oriente e di Grecia fino ai moderni investigatori, nè pare che essa sia per dar loro tregua; onde il Leopardi, in quella chiusa del suo Cantico del Gallo silvestre, affermava che l'esistenza tutta universale si dileguerà prima che se ne possano mai intendere le cagioni e i modi. Però, se il maggior filosofo greco diceva di sè che egli non sapeva nulla di nulla, anche qualche ardito filosofo persiano, poichè siamo a parlar della Persia e de' suoi poeti filosofi, affermò sovente di non avere inteso nulla del mondo. Ciò dicevano tra gli altri Ibn Sina o Avicenna e Omar Khayyâm, dei quali avremo da dire in questo capitolo, onde il poeta Hâfiz festosamente diceva che miglior consiglio era favellar di musica e di vino, poichè nessuno veramente può o potrà mai sciogliere con sapienza i segreti del mondo. Ma, anche con tutto ciò, la terribile questione di per se stessa si affaccia incessante e di per sè stessa si accomanda. Le religioni poi, affermando che il mondo fu creato da Dio per sua gloria, mostrano di far vedere che la conoscenza del perchè dell'essere sarà data all'uomo in altra vita, e però non sciolgono, ma evitano la questione, laddove i filosofi non si appagarono mai di ciò, nè si appagano; però ne nacquero infinite dottrine e infinite congetture, tutte intese a cercar qualche lume in mezzo alle tenebre densissime.

2. Tra le quali veramente singolare e degna di nota si è quella detta del sûfismo, che è un vero misticismo panteistico, ed è tutta persiana, quantunque elementi assai diversi abbiano contribuito a formarla. Ed è singolare questa dottrina, di cui pure qua e là, di sopra, abbiam fatto qualche menzione, perchè proclama il nulla delle cose tutte contingenti e afferma esistere di esistenza vera un solo essere che è Dio, ma Dio essere il gran tutto universale, mentre l'uomo, venuto da lui, è attratto da lui e in lui deve perdersi, essendo l'annientarsi il fine ultimo a cui tutti gli esseri contingenti devono andar volti. Perciò essi tutti sono risguardati come riuniti e compendiati in Dio, il quale è come un oceano, laddove ogni stilla dell'esistenza va a perdersi. Fuori di Dio nulla esiste veramente. Anche il cielo e la terra sono risguardati come un talismano ingannatore

che nasconde l'essere vero di Dio, e Dio altro non è che tutto il mondo visibile e tutto l'invisibile.

3. Però, da questo solo che abbiam detto, si può conoscere che questa dottrina del misticismo persiano non è che un panteismo puro e genuino, sebbene alcuni vogliano negar cotesto. Essi sogliono distinguere due formole, cioè quella dei panteisti veri che dicono ogni cosa esser Dio, eccetto il Dio delle dottrine rivelate, e l'altra dei mistici persiani che sostengono nulla esistere veramente, eccetto Iddio. Ma, a nostro vedere, anche questa formola dei mistici ha valore di panteismo vero, se pure ha valore questo dilemma, e cioè: O le cose sono, o non sono. Se sono, esse vanno identificate a Dio, secondo i mistici persiani, e ciò è panteismo. O non sono, o sono le cose del mondo parvenze illusorie, e allora si nega Iddio, che pure dai mistici si dice essere le cose. Ora, siccome Dio non si nega da loro nè si vuol negare, bisogna pur tornare alla prima supposizione, e i mistici sono panteisti. Determinata così la natura della dottrina, vediamo ora di esporla, per quanto ci è dato, in tutti i suoi particolari, perchè poi si possano apprezzare e intendere meglio certe forme di poesia che drittamente ne son derivate.

4. Secondo adunque i mistici persiani, Iddio, che era uno a principio e uno sarà in eterno, volle manifestar sè stesso e la sua gloria, e però manifestò tutte le cose in sè stesso e nel nulla o non essente impresse l'immagine sua. L'ordine pertanto della creazione, se pure essa si può chiamar tale così immaginata e concepita, è stato nel modo seguente. Il verbo era a principio, e dal verbo procedette l'anima universale, anima del mondo, anima fecondatrice, mossa da amore, che compenetra il mondo e l'informa. Quest'anima ha pienezza di divinità e contiene la somma dei nomi e attributi divini e le idee, le quali risplendettero già a principio sulle tenebre del non essente, intanto che ogni atomo del non essente le ha riflesse. Così gli angeli e i cieli riflettono gli attributi belli della grazia, e i demoni e l'inferno riflettono quelli terribili della divinità; così seguitando si discende a tutte le altre creature, fino all'uomo, il quale, considerato come microcosmo, è la somma o il riassunto di tutto l'universo, anzi, secondo gli attributi divini ch'egli riflette, da una parte è luminoso, è tenebroso dall'altra. E perchè egli è creato per sorgere e per cadere, rinchiude ancora in sè duplice natura per ricusare il male e per seguire il bene. Con questo, tutti i fenomeni dell'universo non solo non hanno esistenza vera e propria, ma anche di continuo si rinnovano, finchè poi tutte queste parvenze fugaci cesseranno e Dio resterà come erede del tutto. Le esistenze effimere adunque non sono che figure o immagini, immagini di Dio in Dio, nello stesso modo che anche Giovanni Scoto soleva dire che non dobbiam noi intendere Dio e la creatura come due esseri fra loro distanti, ma come un solo e medesimo essere, dappoichè la creatura sussiste in Dio e Dio si crei, per via mirabile e ineffabile, nella sua creatura. Però queste immagini sono come raggi; ma le immagini del Creatore distano in essenza da

lui quanto dista dal sole l'immagine del sole riverberata dalle acque. Esse immagini poi o forme non sussistono un momento solo, ma del continuo si mutano, onde si può dire, che, quanto ad un momento solo, il mondo si può chiamare universo, ma che non rimane tale per lo spazio di due momenti.

5. La natura pertanto non ha forza vera, poichè essa forza è di Dio; tolta la forza o l'energia divina, il mondo rovinerebbe e si perderebbe. Nè le cose, come s'è detto, sono esistenti, ma esistono soltanto i pensieri, gli intenti di Dio, per i quali le cose avvengono, allo stesso modo che, se qualcuno vuol fare una casa, non la casa esiste veramente, ma sì la volontà di chi la vuol fare e fa. Dichiarate adunque ombre vane le cose tutte, l'esistenza loro si trova pienamente negata da questi mistici persiani, onde Saadi potè dire (*Il Verziere*, p. 215):

Il ciel, la terra, la pianura, il mare,
I Devi e le Perì, dell'uom le stirpi,
Gli angeli ancora, e quante esiston cose,
Indegne son che portino dell'essere
Nome, di Dio di contro alla esistenza.

Perciò, il nulla delle cose è rappresentato assai acconciamente da Attâr con l'immagine del maestro di astronomia e di matematica, il quale su d'una tavoletta sparsa di arena va disegnando le stelle fisse e i pianeti e la terra e il sole, e poi, presa per uno degli spigoli la tavoletta, la scuote e nè disperde l'arena; diresti allora che tutti quei segni non sono esistiti mai. Tale ancora è l'essere delle cose di quaggiù. Che se le cose non esistono di per sè, esistono invece veramente nell'essere vero di Dio, e l'esistenza è una sola.

6. L'uomo, partecipando egli pure a questo stato, anzi essendo come la somma dell'universo o il microcosmo, non può essere che mosso da Dio in tutto e per tutto, e però gli si nega recisamente il libero arbitrio. La qual questione veramente terribile non si volle affrontare nei primi tempi della religione maomettana; perchè il califfo Omar, richiesto che fosse mai la predestinazione, dicesi che rispondesse che essa era un mare profondissimo; anzi, soggiunse ad una seconda interrogazione, egli è un arcano che io, perchè fu nascosto da Dio, non voglio scoprire. — Ma poi, come queste dottrine panteistiche presero incremento, non potè evitarsi la conseguenza inevitabile, e però fu proclamato che, senza dubbio, tutte le opere umane erano di Dio e di Dio soltanto. Perciò l'uomo non è nè può esser chiamato a render ragione delle opere che fa, nè egli fa il bene, nè egli fa il male, ma e il bene e il male punto non esistono per lui. « Nessuna opera viene da noi, dice Shebisteri, uno dei più rigidi mistici persiani; che è dunque il male? che è dunque il bene? » — Ma perchè tutti gl'impulsi e tutti i conati delle opere sono stati a principio creati da Dio, tanto i buoni quanto i cattivi, così l'uomo fa il bene o il male, ovvero è pio o empio, secondo la natura di essi impulsi o conati già insiti in lui. Dicono perciò i mistici che ciò si fa come se Iddio avesse battuto moneta; gli

uomini adoperano di quella moneta, buona o cattiva ch'ella sia. Alla qual dottrina, alquanto elevata, s'appigliò poi l'altra, volgare e superstiziosa, secondo la quale tutte le opere umane avvengono per influssi di pianeti.

7. Tuttavia, per l'amore e la reverenza che gli uomini devono a Dio, bisogna pure, dicono i mistici, che l'uomo sempre si consideri peccatore, o piuttosto autore delle opere cattive. E ciò sembra essere resipiscenza o segno di coscienza che ha rimorso. Dice pertanto Rûmi, il più celebre e il più soave mistico persiano, che Satana, per la sua superbia, disse un giorno a Dio: Perchè m'hai tu ingannato? — Ma Adamo disse invece: Noi abbiam fatto male! —, e velò intanto nel suo peccato l'opera che era di Dio; onde a Dio che gli diceva: Forse che non ho creato in te e la colpa e il peccato? e non fu quello decreto e placito mio? — Adamo rispose: Io temeva non trascurassi la reverenza che ho verso di te. — Adunque, a questo patto soltanto i mistici rappresentano l'uomo come peccatore, mentre le opere ch'egli fa, tutte sono di Dio. Ma non ancora a questo punto si arrestano, perchè essi, per conseguenza inevitabile, giudicano e definiscono il male necessario quanto il bene, anzi utile e forse più utile ancora, poichè, senza il male, il bene non risalterebbe di nessuna maniera. E poichè Iddio è il vero operante e gli uomini sono tanti stromenti fra le sue mani, così Adamo e Satana, Abele e Caino, Abramo e Nembrot, Mosè e Faraone, Maometto e Abû Giahl che fu di Maometto gran nemico, sono tutti esecutori della volontà e dei decreti di Dio, e forse un giorno Satana stesso potrà ridivenire angelo della luce.

8. Ora, l'uomo non ha più bisogno di pregare, dicono i mistici; e se prega, egli fa cotesto soltanto per piacere a Dio e per atto di reverenza verso di lui, non già per obbligo che sia imposto da autorità alcuna. Questi mistici, nella contemplazione profonda della loro dottrina, tanto si credono vicini a Dio da non averne bisogno, e sappiamo di uno di essi, che fu di Tûs nel Khorassan, amico e consigliere di Firdusi, cioè Mashûq, stimato santo dai contemporanei, che in vita sua non aveva pregato mai. Con ciò, fede e miscredenza, pietà ed empietà, sono la cosa medesima, e sulle labbra dell'uomo hanno lo stesso valore. Come poi la luce riflessa non è che la luce stessa, così l'uomo, immagine di Dio, è Dio. « Io sono Dio! » così gridavano, con grandissimo scandalo degli ortodossi maomettani, due dei primi mistici, Hallâg' e Bestâm, il primo dei quali scontò con la vita la sua dottrina audace; e perchè l'uomo può proclamarsi tale, nessun obbligo gli è imposto, nè di far atto di fede verso Dio, nè di negarlo, perchè Dio non può far atto di fede verso di sè, nè può negare il proprio essere.

9. Tutta questa dottrina trovasi esposta con molto colorito d'immagini in un romanzo indostanico, di natura filosofica e religiosa, dal titolo: La Rosa di Bakavali, nel seguente brano che qui riportiamo secondo la traduzione del Garcin de Tassy: « Dio esisteva solo al cominciar dei

secoli; egli era rinchiuso in sè stesso, e il sole della sua essenza era nascosto dietro il velo del mistero, ed egli compiacevasi dell'amor suo. Ma poichè egli ebbe desiderio di mostrarsi all'infuori, volle anche mostrare la sua bontà e far sentire il vino dell'amor suo e mettere in vista il tesoro nascosto della natura. A tal fine, egli creò l'universo. Di questa guisa, la unità di Dio andò a riflettersi nello specchio del non-esistente. L'uomo poi è la più perfetta delle creature di Dio, anzi è l'immagine e la somiglianza stessa del Creatore. Egli è il re della natura, perchè, nel mondo, egli solo conosce sè stesso, conosce il Creatore e ha intelletto della rivelazione. Dio può essere rassomigliato al sole che si specchia nelle acque. Ora, il riverberarsi della luce non è che la luce stessa. Perciò, alcuni uomini religiosi, inebriati dal calice della comunione divina, hanno gridato: « Io sono Dio! », perchè l'uomo è partecipe degli attributi divini. Che dico io? La sua essenza è quella di Dio medesimo. La differenza sta in in ciò soltanto, che egli non è che un essere accidentale, mentre Dio solo è l'essere necessario ».

10. A questo punto si può domandare qual fine, secondo i mistici, sia riserbato all'uomo e qual sorte gli sia destinata. Al qual proposito gioverà ricordare che Attâr, altro celebre poeta mistico di cui molto avrem da dire, narra di una certa volpe che, vedendo in un pozzo la propria immagine riflessa, quale rifaceva gli atti e i movimenti di lei, si gettò nel pozzo dove morì, non ostante gli sforzi fatti da lei per uscire. « E tu, o uomo, soggiunge il mistico poeta, sei appunto questa volpe, e sei caduto nel pozzo di Satana ». — Il quale apologo, nella sua semplicità rozza, fa già intendere che l'uomo deve considerarsi come relegato in terra, lontano dalla sua patria vera e dal suo principio che è Dio, intanto che il mondo, come dice lo stesso Attâr, non è che ostello di sventura e tutto quanto tenebroso. L'uomo adunque per un suo pensiero vano sarebbe decaduto dalla grandezza d'un giorno, e sarebbe, secondo l'immagine acconcia trovata da Rûmi, il falco reale di paradiso, fuggito dal più alto seggio del cielo, caduto, per desiderio di cacciare, in una forma terrena. Da ciò s'intende che le anime umane sono credute preesistere alla vita presente, conforme anche a quella dottrina platonica e neo-platonica che Dante così espresse:

> Dice [1] che l'alma alla sua stella riede,
> Credendo quella quindi esser decisa
> Quando natura per forma la diede.

Dopo tutto ciò, l'uomo altro non deve fare che ricuperare ad ogni modo la sua libertà. Perchè, tolto il corpo, dicono i mistici, l'animo nostro sarà come l'alito immortale di Cristo che poteva, dicono i Mussulmani, richiamare a vita i morti. Al cielo adunque bisogna che l'uomo ritorni, come al suo principio, e questa è la perfezione che gli è destinata, cioè

(1) Platone.

la conoscenza del suo principio che è Dio. Siccome poi Dio è identificato all'uomo, il conoscere Iddio è per l'uomo un conoscere sè stesso; e però precetto fondamentale di tutta la dottrina mistica si è questo: Conosci te stesso! —, precetto uguale nella espressione al celebre precetto socratico, ma quanto differente da esso nell'origine, nella natura e nell'intento!

11. Come poi Iddio governa e informa di sè tutte le cose, così anche l'amore che gli uomini sentono per lui, è opera sua; e questo amore è effetto vero e immediato dell'attrazione potente (e si badi che questa parola non è nostra, ma è propria del linguaggio mistico persiano), di quell'attrazione che Iddio esercita sulle anime tutte le quali a questa attrazione devono obbedire per congiungersi a Dio e per perdersi in lui. Ma qual sia il valore dell'amore verso Dio, è mostrato da ciò che esso disdegna le prove della ragione e della filosofia per credere, allo stesso modo che l'amante vero si vergogna di domandar prova alcuna di fedeltà alla donna ch'egli ama, e si vanta di crederle senza restrizione alcuna, anche quando essa gli si mostra aspra e crudele. Al qual proposito, per mostrare come la fede deve bastare a tutto, il mistico Rûmi così dice ai mondani: « Voi mandate navi in mare con tutte le sostanze vostre a rischio di far naufragio, poichè, se mai voleste evitare il rischio, perdereste il modo di vivere; e però voi operate secondo una fede ». — Anche San Bonaventura soleva dire che il ragionamento non può aggiungere nessuna forza alla convinzione religiosa. Alla fede pertanto è data la parte maggiore; alla ragione, quella soltanto più modesta di far da guida e da compagna.

12. Ora, per questa attrazione potente di Dio e per il corrispondente amore delle anime, avviene che il loro congiungersi a lui è risguardato come un amplesso d'amore, come un connubio di sposi, e come tale fu anche descritto; donde nacque il linguaggio amoroso (talvolta lubrico) che è proprio dei mistici, assunto da loro come loro espressione più acconcia. E forse ciò accadde per certe allucinazioni che poterono suggerire quel linguaggio, allorquando, dopo lunghe veglie e digiuni a cui i mistici orientali solevano darsi come i nostri, il pio e fervido asceta, di cui la mente erasi estenuata e vacillava, credette d'aver avuto qualche ardente e sospirato amplesso divino. Perchè raccontasi che Râbia, una donna mistica dei primi secoli del maomettanesimo, interrogata da alcuno se, quando ella adorava, vedesse Iddio, Certamente, rispose, poichè non l'adorerei se io non lo vedessi. — Facile adunque fu il parlare di mistiche nozze con Dio, e Rûmi, pur domandandone vènia, non dubita di chiamar sua sposa il suo Dio e di chiamar nozze e banchetto di nozze la sua dottrina; e notisi intanto che il monaco cristiano, come dice il Darmesteter, ebbe sempre in orrore la donna e per poco non la stimò opera di Satana, mentre l'asceta orientale vide nell'amore per la donna l'amore di Dio, e della donna fece il simbolo e l'immagine di Dio stesso; anche per lui l'amore fu un'insidia, ma quella insidia gli venne dal cielo.

13. Assunta così dai mistici questa metafora dell'amor della donna, tutto il linguaggio dei poeti d'amore fu preso e usato largamente in tutta la loro letteratura ampia e molteplice. Il qual linguaggio, e l'abbiam conosciuto nel capitolo della lirica, era già stato trovato assai tempo prima, prima ancora che questa dottrina mistica nascesse, ed era stato adoperato con tutta la sua ricchezza di frasi, di immagini e di artifizi, nelle canzoni arabe e nelle persiane dei primi tempi. E i mistici, poichè l'ebbero trovato tale e visto acconcio alle loro idee, tutto se l'appropriarono e di tal maniera, da non potersi molte volte intendere se il tale o tal'altro poeta, come già osservammo parlando della lirica, parli d'un amore vero o dell'amore divino. Perchè, come l'appassionato poeta d'amore, il mistico, inebriato dell'amor di Dio, rapito in estasi e nell'ardore della sua beatifica visione, parla a Dio come l'innamorato parla alla sua dolce amica; e l'amor suo gli dà fidanza piena, nè alcun dubbio gli sorge in cuore riguardo a questo suo amico verace che è Dio. Siccome poi egli è pellegrino per il mondo, così egli sospira nella lontananza e si lagna della fierezza ed alterigia dell'oggetto di questo suo amore ardente, perchè esso non gli si mostra nè gli concede amplessi e baci. Dipinge perciò le ansie e i tormenti affannosi del cuore, descrive le notti insonni e conta le lagrime onde egli ha sparso il suo vedovo letto, anelando a quel momento felice in cui potrà ricongiungersi, e per sempre, all'amico suo. Come poi tutto ciò non è che metafora o piuttosto allegoria, così anche il linguaggio amoroso e tutte le sue frasi ed espressioni hanno significato metaforico e allegorico; perciò, quando il poeta mistico vi parla del bel volume dei capelli della sua amica, devesi intendere che questi capelli sono i misteri divini, noti a nessuno fuori che a Dio; e la fronte della bella altro non è che la manifestazione di questi misteri, e il mento è grado di perfezione, in cui si gode della contemplazione di Dio, e la fossetta del mento significa le difficoltà che incontra l'uomo nella ricerca di Dio, e la pappagorgia è la gioia sovrumana di tale che finalmente è giunto alla conoscenza piena di Dio.

14. Non v'ha dubbio alcuno, come già s'è detto, che questo linguaggio non sia stato prima, nel suo significato vero e letterale, il linguaggio dei veri poeti d'amore; ma i mistici lo presero per sè non solo perchè lo trovarono già fatto e acconcio ad essere usato per metafora, ma ancora perchè con esso poterono velare le loro dottrine pericolose a propalarsi apertamente, oggetto di esecrazione per tutti gli ortodossi. E vedremo più innanzi che alcuni dei mistici furono perseguitati a morte per le loro dottrine troppo libere e nuove, e che quell'Hallâg' ricordato di sopra, che si proclamava essere Dio, fu condannato a crudelissimo supplizio. Con questo, erano difficili assai non tanto da esporsi quanto da intendersi queste dottrine sottili e astruse, e però, a renderle più accessibili e piane, dovette giovare assai il linguaggio amoroso come quello che adopera parole e immagini intese da tutti. Al qual fine conduceva anche un altro artificio

usato da molti mistici, che è quello di riferire nei loro libri molti racconti e molte parabole, apologhi anche e storielle, futili talvolta di per sè, ma piene di significato. Perciò appunto Rûmi, nel principio della sua Cobla spirituale, così scriveva:

Cosa è miglior che d'altri per le storie
Dicasi dell'Amico [1] ogni secreto. —
Ed egli [2] a me: Tu di' chiaro ed aperto
E senza ambagi, o sapïente, e cruccio
Alcuno non mi dar. Togli quel velo
E manifesto di'. Forse che sotto
Ad una coltre con l'idolo mio
Dimorar non potrò? — Se apertamente
Ignudo si mostrasse l'idol tuo,
Non rimarresti incolume, diss'io,
Non un amplesso rimarria, non questa
Persona tua. Dimanda il tuo desire,
Ma circospetto il chiedi. Alla montagna
Resistere non può debil festuca,
E il sol ch'è luce al mondo, ove alla terra
Più s'accostasse, tutta l'arderebbe.

Dalle quali parole abbastanza chiaro s'intende qual valore avevano e hanno le storielle e i racconti, anche dappoco, nei libri dei mistici, e come e quanto sia falso il giudizio di quelli che disprezzano la letteratura persiana, anzi ogni altra letteratura orientale, dicendola composta tutta quanta di fiabe e di aneddoti insipidi, degnissimi di entrare in quelle raccolte che da noi hanno il titolo volgare d'un milione di frottole. Ma questo falso giudizio è nato da ciò che, come da noi queste letterature sono ancora pressochè sconosciute, così quel pochissimo che se ne sa, è tolto da quelle antologie orientali nelle quali si riferisce quel tale aneddoto o quella tale storiella stralciata dal testo e dalla trattazione filosofica e dottrinale a cui essa serve di commento e di esplicazione. Da ciò soltanto, a nostro avviso, potè nascere l'opinione erronea che gli orientali, povera gente! non si pascono che di fanfaluche e di inezie da fanciulli. Ma, se in Occidente fossero conosciuti quei libri di morale filosofia da cui quelle fanfaluche sono state tolte, si vedrebbe che essi contengono ammaestramenti di concetto alto e sovrano, di significato salutare, e che, per andar oltre la Persia, il libro indiano del Panciatantra, libro di favole di animali, fu composto per correggere alcuni principi giovani e scapestrati. Anche il libro arabo di Ibn Zafer, arabo siciliano del dodicesimo secolo, stato tradotto in prosa forbitissima da Michele Amari, pieno, esso pure, di novelle e di aneddoti, fu scritto per alti intendimenti di stato.

15. Come l'amore dei mistici ha significato simbolico, così ha significato simbolico e allegorico la danza mistica. La quale è fatta in giro da tutti gli iniziati intanto che al punto di mezzo si sta un vecchio spettabile per dottrina e santità, e rappresenta la danza armonica degli astri intorno al sole. Come poi il sole è simbolo visibile di Dio, così la danza terrena rappresenta la danza delle anime elette intorno al loro Creatore. Nè la musica che la viene accompagnando, è fragorosa o tumultuosa, ma è

(1) Iddio.
(2) È questi Shems ud-dîn Tebrîzi, amicissimo del poeta, che appunto compose la Cobla per consiglio di lui.

tutta quanta malinconica e dolce, perchè sta come a significare il secreto e intimo lamento delle anime separate dal loro principio e desiderose di ritornarsi a lui. Tutto cotesto è stato detto giustamente assai dall'Hammer, il quale altresì osserva che la danza nell'antichità, come questa dei mistici, non eseguita per sollazzo, aveva pure significato alto e simbolico. Quell'uso poi delle danze vertiginose proprie dei Mevlevi e dei Qalenderi, che sono certi monaci erranti che professano dottrine mistiche, quantunque in molti casi possa essere e sia uso da cerretani e saltimbanchi, ebbe tuttavia, almeno a principio, intento tutt'altro che ignobile e vile. La danza vertiginosa e concitata si seguita da loro finchè essi cadono storditi; ma ciò essi fanno per entrare come in una esaltazione ebbra dell'animo, quasi in un'estasi religiosa. Alla quale conduce altresì, e più speditamente, l'uso del vino, della bevanda esilarante, tanto abborrita dagli ortodossi maomettani, e risguardata dai mistici persiani come il simbolo visibile e più caro dell'amore, dell'amore di Dio. Anzi, nel loro linguaggio immaginoso e figurato, il vago e aggraziato coppiere, il bel giovinetto dalle gote fiorenti e dai capelli bruni e crespi, che invita ai baci e agli amplessi, invocato con desiderio caldo in tante odi innamorate, non è che Iddio stesso che dispensa grazie attorno e infonde amore nei cuori.

16. Assunto così il linguaggio dell'amore più furente e sensuale, assunto l'uso della danza che agli occhi dei profani è divertimento mondano, e tolto il divieto del vino, questi mistici furono ben presto chiamati empi. Empi furono chiamati dai dottori della legge maomettana per le loro dottrine panteistiche; empi furono chiamati dal volgo per i loro costumi, quanto all'esteriore almeno e quanto al linguaggio, troppo liberi e sciolti. Alla quale accusa i mistici andarono incontro volenterosi sempre, nè cercarono difesa, ma la loro empietà proclamarono apertamente, perchè conseguenza delle loro dottrine. E si badi che questa loro aperta confessione non significa che essi si credessero empi veramente e tali anche si affermassero con ardire sfrontato. Ma poichè il volgo stolido degli ortodossi pedanti e il volgo degli ignoranti della piazza li chiamavano tali, tali ancora si dicevano, sottostando con animo sereno e imperturbato alla grave accusa, senza punto curarsi di confutarla.

17. Ma v'ha ancora di più. Se è vero, come è, che il ripudiare qualunque forma di religione positiva è atto di empietà, ai mistici persiani (ed è facile intender ciò da quanto già s'è detto) anche cotesto atto non mancava, presso i quali ogni religione aveva lo stesso valore, non essendo che una formola sensibile e ovvia per rappresentare certe verità molto alte e non accessibili ai più. E però, quanto alla rivelazione divina, essi la proclamavano vera e necessaria, ma in modo tutto speciale, perchè, secondo che ne pensavano, tutto ciò che di Dio sta scritto nella Bibbia, nel Vangelo, nel Corano, non è stato detto che figuratamente e simbolicamente, e ciò per due ragioni. In primo luogo, perchè l'essenza di Dio non può essere rappresentata per termini proprii, ma soltanto per via di

figure; in secondo luogo, perchè la mente umana non potrebbe intendere nulla di Dio se non per via di simboli, ciò che, nella sostanza, ritorna alla ragione di prima; doversi perciò intendere ogni libro che parli di Dio, non già nel senso letterale, ma sì nel senso intimo; non secondo la lettera, ma secondo lo spirito. Al qual punto si attacca la celebre setta degli Ismâiliti di Siria, detti anche Bâtiniti cioè Interioristi, perchè cercavano il significato intimo del Corano e secondo quello dicevano di comportarsi; però disprezzavano ogni pratica religiosa, non pregavano mai, e per un'idea tremenda che avevano del loro capo e signore, lo stimavano eguale a Dio, anzi Dio stesso. Ora, tutto ciò non fu che una esagerazione della dottrina tratta a scopi pratici e politici per rassodare un potere terreno, che poi divenne terribile nelle mani di Hasan Sabàh, come altrove è stato detto.

18. Secondo questi mistici pertanto, ciascuna religione che vuolsi proclamar rivelata, altro non è che una formola e nulla di più. Ovvero, per dir più chiaramente, tutte le religioni rivelate hanno valore vero solo in quanto esse sono tutte eguali e nessuna ha merito maggiore dell'altra, ma tutte sono buone, fatta astrazione dalle forme e da tutto ciò che vi può essere di degenerato, perchè tutte quante sono come altrettanti involucri di verità divine e tutte hanno intenzione vera di avvicinarsi a Dio. Della quale intenzione soltanto Iddio tiene altissimo conto come di unica cosa sostanziale e vera. Al qual proposito veggasi nell'appendice la traduzione di un passo importante del poema mistico il Colloquio degli Uccelli, di Attâr, secondo il quale è detto che Iddio accoglie anche le preghiere degli idolatri, perchè la loro intenzione è pura e buona. Ma perchè, sempre secondo il medesimo passo, l'arcangelo Gabriele ne fece le meraviglie, Iddio gli rispose che l'idolatra ha il cuore inebbriato e perciò egli ha errato la via. Se il tapino ha errato, non erra Iddio, e però lo scusa.

19. Dato tutto questo, se l'ignorante è degno di scusa nel cospetto di Dio quando sia buona la sua intenzione, chi invece è illuminato dalla contemplazione e ha la fortuna d'avere appreso la dottrina mistica, deve liberarsi interamente da ogni formola di religione positiva e ripudiarla con quanta forza d'animo è in lui. S'intende perciò come si possa dire da Attâr: « Tu adora gl'idoli, brucia il Corano, bevi del vino, chiudi gli occhi alla religione positiva (v. 1319) ». Nel qual passo è da notarsi che l'adorazione degl'idoli, tanto vietata dagli ortodossi maomettani, equivale all'adorazione di Dio nel senso dei mistici, ciò che pure ha aspetto di empietà. Intendesi ancora il significato di quelle parole di Rûmi, cioè che lo stolto adora alla moschea e ignora il vero tempio che ha nel cuore. Ma, per mostrare che appunto hanno egual valore le religioni tutte, si ricorre all'immagine dell'acqua contenuta prima in coppe diverse e versata poi in una conca sola; come quelle acque si mescolano e diventano un solo umore, così le preghiere diverse, fatte secondo le diverse confessioni religiose, si mescolano fra di loro e si confondono, e perchè un solo è Dio,

al quale salgono quelle preghiere, così tutte le religioni formano una religione sola. Al qual punto, Shebisteri si fa a domandare: « Che è mai la moschea, la sinagoga e il monastero? che valgono mai dinanzi alla religione vera dell'anima e del cuore, libera e disciolta da ogni vincolo di forma? ». — Ugual pensiero Omar Khayyâm ha espresso acconciamente nei versi seguenti (n. 248):

Sono settantadue religioni,
Grandi e piccine, in materia di fede,
E scelsi l'amor tuo [1] fra tutte quante.
Eresia che gli è mai? che gli è islamismo
E peccato e pietà? Solo tu sei
La meta mia. Lascia pretesti e scuse!

Ma perchè l'uomo non solo è uguagliato, ma anche identificato a Dio, Dio e l'uomo possono affermare di essere nello stesso tempo il Vângelo, il Salterio, il Corano, Ibn Uza, Lât (che sono idoli degli Arabi antichi), Baal, Dagon, la Kaaba e il luogo dove le vittime si sgozzano; che se il mondo è diviso in settantadue sètte, Dio è sempre Dio, Dio è il credente che crede in lui. Queste parole prese dal canzoniere di Rûmi, finiscono, con le altre testimonianze, di dichiarare quale opinione avevano i mistici delle religioni positive. Alla quale è pure consentanea quell'altra che essi ebbero dei profeti di tutte le religioni, trovandosi che essi dicono essere le religioni tutte che si conoscono, non già opera di Dio, ma dei profeti e legislatori. Nessuno deve dubitare della loro santità e delle loro intenzioni buone; anzi sono essi da stimare di più degli altri uomini, perchè intanto che ogni uomo quaggiù ha qualche impeto di religione, i profeti hanno impeti maggiori, e però intravvidero certe verità che agli altri essi fecero poi conoscere sotto certe forme e figure.

20. Posta pertanto l'unità in Dio delle cose tutte contingenti, anzi identificate a lui, tolto di mezzo ogni inciampo di forma religiosa, e poichè la presente e apparente esistenza dell'universo è vana e futile, giuoco temporaneo della divinità, sola e unica meta dell'uomo, relegato tra i confini della terra, si è quella di ritornare al suo principio, a Dio, e di perdersi in lui. Al qual fine, grande e sublime veramente, deve esser volto ogni sforzo umano; e per agevolarne il conseguimento viene innanzi la pratica di vita, l'esercizio spirituale, che i mistici devono seguire. Ma il perdersi in Dio e il confondersi in lui non potrà effettuarsi che quando l'anima sarà separata dal corpo; tuttavia, nella vita di quaggiù, tutto deve farsi per avvicinarglisi per quanto è dato alla nostra fragile natura. Ora, tutto quello che si raccomanda nel Manuale di Epitteto, e tutto quello che raccomanda il Leopardi nel preambolo al volgarizzamento che ne fece, cioè il rendersi pienamente insensibile ai mali e ai beni di quaggiù, il non desiderar nulla di più, ma appagarsi quetamente di ciò che dà la sorte, anche dai mistici si raccomanda, sebbene con differenza grande. La quale sta in ciò che, data, secondo il Leopardi, una certa debolezza nostra e dati

(1) L'amore di Dio in senso mistico.

i mali che il destino feroce manda al genere umano, unica via per gli spiriti deboli si è quella di acconciarsi a questo stato, facendo atto di acquiescenza passiva. Al contrario, nella dottrina mistica, questo rendersi insensibile, questo separarsi non solo dalla natura vivente, ma ancora da ogni altra cosa di quaggiù, è inteso a liberarsi dalle contingenze caduche per accostarsi, anche essendo quaggiù, alla vera e unica essenza universale, che è Dio. Perciò, non darsi pensiero di nulla, non posseder nulla e vivere di elemosina, e il superfluo dare ai poveri, e abbandonar la famiglia, e ritrarsi a vivere solitario o con altri contemplanti nella quiete di un giardino, laddove la natura tutta parla di Dio, tutto ciò forma la vita consueta dei mistici persiani. E perchè Iddio, nella solitudine, parla al cuore umano più potentemente che fra i tumulti del mondo e attira a sè il servo suo intanto che il servo sentesi sospinto verso di lui da un ineffabile impeto d'amore, così tutta quella vita profondamente tranquilla si riduce ad essere un intimo colloquio con Dio, simile al colloquio del giovane amante con la donna del suo cuore.

21. E questi mistici traboccanti d'amore dovettero avere, ed ebbero, come San Francesco d'Assisi, qualche mirifica visione nelle notti vegliate in pensare a Dio, frutto certamente della allucinazione dello spirito, ma creduto colloquio con lui. Così l'estasi temporanea faceva antivedere e presentire e pregustare la dolcezza infinita dell'assorbimento ultimo in Dio; era essa il primo grado di quello stato di perfezione a cui il mistico aspira, grado non ancora perfetto, perchè l'estasi è soggetta ad interrompersi. Invece, l'assorbimento in Dio è l'estasi perenne, è lo stato dell'animo fattosi insensibile a tutto, insensibile ancora dell'essere insensibile. In questo ultimo termine sta la perfezione vera, alla quale il servo di Dio pur giunge dopo infinite prove e tentativi, dopo le angoscie dello spirito e la mortificazione della carne; a questo punto, l'uomo in terra non è più lui; egli è morto veramente a sè e al mondo; egli è perduto in Dio, anzi identificato a lui; egli è Dio stesso. E però, a questo proposito, gioverà riferire un passo notevole di Al-Ghazâli di Tûs, morto nel 521 d. E. (1127 d. C.), autore di pregiate opere teologiche, dettate in arabo. Al-Ghazâli adunque così dice: « Questo stato (dell'essere insensibile) si designa dai filosofi come assenza da sè stesso, ed esso si effettua allorquando alcuno s'è tanto dipartito da sè, che non sente più le membra sue esterne, nessuna di quelle cose che sono fuori di lui, nulla di ciò che avviene nel suo interno, ma egli è come assente da tutte queste cose, mentre se ne va al suo Signore dapprima, e poi, alla fine, se ne va in lui. Che se, in questo tempo, gli cade nell'animo che egli, nell'essere universale, è assente da sè, cotesto è imperfezione e difetto. La perfezione, invece, sta in ciò che egli nemmeno si accorge dell'assenza sua, poichè il non accorgersi della propria assenza da sè, è il punto estremo dell'assenza. E queste cose il teologo regolare [1] va stimando cose vane, prive di senso; ma ciò non è così

(1) Teologo ortodosso, non mistico.

veramente. Poichè questo stato è per essi [1] nello stesso riguardo dello stato dell'animo per ciò che alcuno più ama, quale si è il tuo stato in molte circostanze riguardo a ciò che più ami, come il grado, le sostanze, l'amante. E veramente, per la veemenza dell'ira, tu sei come immerso nel pensiero contro il tuo nemico, e, per la veemenza del fantasticare, tu sei immerso nel pensiero dell'amica tua, tantochè in te non resta alcuno spazio in alcun modo. E ti si parla, e tu non intendi; e passa qualchedun altro dinanzi a te, e tu nol vedi, eppure gli occhi tuoi sono aperti; e qualcheduno parla presso di te, e tu non l'odi, eppure negli orecchi tuoi non è sordità. In questo tuo sommergerti in te stesso non hai coscienza di nulla, nemmeno del tuo stesso sommergerti, perchè chi si volge con la mente al suo sommergersi, è distolto dall'oggetto in cui egli va sommerso col pensiero ».

22. A questo punto altissimo di perfezione, ogni linguaggio di me e di te, dicono i mistici, è vano, e l'Io e il Tu, nell'unione con Dio, sono parole sconosciute; ed ecco un passo di Saadi, fra tanti altri, che lo prova: « Bâyazìd Bestàmi [2] una notte, per la debolezza estrema e l'affanno estremo, sciolse la lingua e disse: *O Signore, quando mai sarò congiunto a te?* [3] Altissimo Iddio, e fino a quando arderò io nel fuoco della tua lontananza? quando mi porgerai tu la bevanda del congiungimento a te? — Dal regno della maestà venne a lui una voce: O Bâyazìd, finora la tua tuità è tua compagna. Che se tu vuoi giungere a me, *dà un addio a te stesso e ascendi!* lascia fuori te stesso ed entra! ». Per tal via il mistico considera sè stesso (e deve essere) come ebbro e forsennato, stordito e insensibile, sordo e cieco, ciò che è stato speciale d'animo al quale forse, e soltanto sotto certi rispetti, si può mettere accanto la sacra pazzia, come egli stesso la disse, di frate Jacopone da Todi.

23. Notisi intanto, e come di passaggio, che per rappresentare questo innamorarsi e insanire dell'anima umana per desiderio di vedere e contemplare il suo Creatore, i mistici dall'epopea e dalla poesia romanzesca hanno preso a prestito una delle più belle storie d'avventure d'amore. La quale ha un principio comune, e quel principio consiste in ciò che i due giovinetti l'uno dell'altro s'innamorano senza essersi veduti mai; spasimano essi nel desiderio di vedersi e superano mille difficoltà finchè è loro concesso il compimento d'ogni loro voto più caldo, ovvero il giovinetto amante si muore nel cospetto della donna sua come prima egli l'ha veduta. La pietosa storia che anche da noi nel Medio Evo fu nota e tanto abbellì la figura di Rudello sire di Blaia che s'innamorò di Melisanda contessa di Tripoli e morì come prima la vide, trovasi due volte esemplificata nel Libro dei Re, di Firdusi, laddove il gran poeta descrive da maestro gli

(1) I mistici.
(2) Uno dei mistici più antichi, morto nel 261 d. E. (874 d. C.).
(3) Queste parole in corsivo sono in arabo, inserite tali e quali nel testo persiano.

amori di Zâl e della bella Rûdâbeh, figlia del re di Kâbul, e là dove egli narra l'innamorarsi e le contrastate nozze di Gushtâsp con la bella Ketâyûna, figlia dell'Imperatore di Costantinopoli. Secondo Firdusi, i giovani amanti dell'una e dell'altra coppia non s'erano visti mai, eppure l'uno s'innamorò dell'altro, e le nozze resero alla fine felice quell'amore. Storie simili si incontrano frequentissime nei poemi romanzeschi della scuola di Nizâmi, succeduti ai canti epici del tempo di Firdusi, come in altro capitolo si vedrà. Ma perchè tutto ciò somigliava forte all'accendersi dell'anima nell'amore di Dio non mai potuto vedere da occhio mortale, e allo scambievole e corrispondente innamorarsi di Dio per l'anima umana ch'egli potentemente attira a sè, così non è raro trovar per gli scritti dei mistici qualcuna di queste storie d'innamoramenti furibondi e insani, narrata con tutta l'arte del romanzo, intanto che ha significato simbolico e figurato. Anzi, nel capitolo che dirà della poesia romanzesca, vedremo che ultima trasformazione del romanzo persiano è stata appunto quella di farsi d'un tratto simbolico racconto di avventure d'amore, con l'intento tuttavia di rappresentar sempre nei due garzoni amanti di cui si narrano i casi, Dio e l'anima umana. E in generale simbolo della bellezza ineffabile di Dio si è Yûsuf, cioè Giuseppe, il figlio di Giacobbe, che i fratelli invidiosi vendettero in Egitto e del quale perdutamente s'invaghì la donna di Putifarre, designata dai Mussulmani del nome di Zalikha; e Zalikha, s'intende, raffigura ancora l'anima umana che sospira a Dio. Zalikha s'invaghì di Yûsuf senza averlo visto mai, nè fu paga, nè le sue pene cocenti d'amore si acquetarono, finchè ella non ebbe veduto l'oggetto bellissimo di tanta sua passione. Ma di Yûsuf altri ancora s'invaghì perdutamente, e quella passione gli fu cagion di morte, ripetendosi così, anche in questo ultimo particolare, quella storia prima con intendimento mistico. Perciò racconta Attâr l'avventura di un certo Pirûz, negro di nascita, che erasi invaghito di Yûsuf soltanto al sentirne decantar la bellezza meravigliosa, e che gli era caduto morto ai piedi quando, dopo tanto desiderio, gli era stato concesso di vederlo. Così l'amante verace di Dio, come prima gli sarà dato l'amplesso desiderato, si perderà e annienterà nell'oggetto del suo intenso amore.

24. Ma, accanto a questi trasporti e furori d'amore per Dio, accanto alla storditaggine voluta, nei libri dei mistici si trovano insegnamenti di pietà sovrumana. Una pietà per tutti i pellegrini di quaggiù che soffrono in questa valle d'esilio, un sentimento umilissimo di sè stesso, levano questa dottrina mistica degli asceti persiani all'alto grado d'ogni più pura dottrina religiosa. E veramente qualcuno di essi avrà potuto starsi solitario ed inerte nella sua cella, assorto in un mistico colloquio con Dio; ma altri, e questi furono i più, furono anche intesi a sollevare dalla miseria chi soffriva, e ai poveri, ai viandanti derelitti, agli orfanelli, anche ai poveri animali che la vecchiezza rendeva inetti al servire e giacevano abbandonati per le piazze e per le vie, diedero il superfluo di ciò che avevano.

Perchè raccontasi di Saadi che alla sua porta, intanto che faceva vita povera, donava tutto ciò che gli restava dei ricchi donativi che i principi gli mandavano; e già, parlando dei poeti lirici, abbiam ricordato come il poeta Kâtibi spendesse d'un tratto diecimila monete, stategli donate da uno dei discendenti di Tamerlano, soccorrendo i poverelli, ricoverati nell'ospedale di Shâmâkhi. Nobili parole adopera Saadi per dipingere la pietà di certo ricco signore che, per dolore di veder morire di fame la gente in Bagdad in una carestia spaventosa, aggiravasi per la città desolata magro e sparuto e donava tutto il suo. Ma forse più ancora è pietoso il racconto ch'egli fa di Giuneyd, l'uomo senza pecca, il quale lagrimando dava l'unico suo tozzo di pane a un vecchio cane affamato, ludibrio dei monelli per i mercati di Senaa, e dicevasi intanto inferiore al povero animale perchè esso non aveva sentimento alcuno di superbia. Leggendo cotesto, chi non penserebbe a San Francesco d'Assisi che da certa morte salvava un giorno alcune povere tortore che un contadinello portava a vendere sul mercato? E la coscienza e il sentimento della umana fragilità facevano sclamare a Saadi sulla tomba del proprio figlio: « Beati i fanciulli che muoiono incontaminati, mentre il vecchio si muore con la macchia della colpa! ».

25. Che però a questa vita contemplativa si consacrassero anche taluni per vivere nell'ozio e per sfruttare, con l'ipocrisia, l'altrui pietà, è cosa facile assai ad intendersi, nè è d'uopo cercar molto per trovar simile pecca anche presso di noi. Ma qual religione o qual istituto, qual dottrina o qual scuola, non ha sovente accolto nel seno chi godeva immeritamente o ne volgeva a male i benefici frutti? Del resto, le opere buone raccomandate ai mistici, come furono veramente fatte, e la severità e l'austerità della vita, come furono veramente praticate, e l'imposta mortificazione della carne con le veglie e coi digiuni, servirono acconciamente a due fini. Uno dei quali si era quello di non destar sospetti nell'animo degli ortodossi maomettani e nei principi, sebbene in Oriente la tolleranza religiosa, che da noi poco si trova e viene quasi sempre meno in chi più si proclama liberale e tollerante, assai più che da noi sia osservata. E l'altro fine era quello di porre un freno ai discepoli giovani, i quali bisognava domare con la mortificazione prima di farli partecipi delle dottrine più intime e astruse che son quelle che toccano della essenza di Dio e delle relazioni di Dio con l'uomo; e c'era pericolo che essi, inesperti, le promulgassero anche tra i profani. Anche i Catari nostri del Medio Evo non esponevano subito ai loro iniziati tutte le loro dottrine, ma attendevano che fossero abbastanza fermi perchè non divulgassero inavvedutamente ciò che non era opportuno divulgare. Guai se le dottrine mistiche, con quel loro particolare che nega il libero arbitrio e toglie ogni colpabilità umana, fossero penetrate nel volgo! E i giovani iniziati solevano avere per loro guida spirituale un vecchio già consumato nell'osservanza della regola (poichè questi mistici persiani si raccoglievano a vivere in collegi sotto regola certa,

come i monaci da noi) e molto versato nella dottrina, che li governava e frenava, e al quale essi dovevano rispetto grandissimo.

26. Quanto alle origini e alla storia di questa singolare dottrina che fin qui siam venuti esponendo, sono diverse assai le opinioni. Si può dir tuttavia, come cosa nella quale tutti convengono, che la dottrina mistica è come un germe nuovo innestato sul tronco dell'Islamismo. Erra però chi crede che essa altro non sia che uno svolgimento naturale della religione di Maometto, e che se ne trovino i principî nell'Islamismo primitivo e ortodosso. Crediamo invece che essa, quanto alle origini sue, sia stata prodotta dalla esaltazione ascetica di qualche persona che ad altri ancora potè comunicare il furor suo religioso, e che poi, nel crescere e nello svolgersi successivo, riducendosi in forma di dottrina sistematica con dottori, discepoli e collegi, fatta norma di vita di perfezione, togliesse molto nel diventar tale e per diventar tale da certe dottrine filosofiche, neoplatoniche specialmente, che in Persia già da tempo avevano gran favore. Per tal modo la dottrina, nata nella fede, finì di svolgersi nella filosofia; della qual cosa si dirà più oltre alquanto diffusamente.

27. Quanto a Maometto profeta, è noto che per natura egli era alieno da ogni ricerca o speculazione filosofica, ciò che è dimostrato chiaramente anche dal suo Corano. Non era egli filosofo, ma soltanto un credente fanatico, nè ci voleva meglio di lui per fondare una religione che è tutta furor divino. Egli poi dice apertamente nel Corano che all'apostolo di Dio null'altro deve stare a cuore fuor della esecuzione del suo messaggio, che è la predicazione, e perciò la sua dottrina è insegnamento diretto e pratico, annunzio immediato e nulla più di una parola divina e rivelata, intesa a porgere, non a esaminare e a confortare con argomenti, precetti pratici di morale e di doveri verso Dio. Nè in tutte le pagine del Corano, trovasi alcuna disquisizione o investigazione intorno alla essenza di Dio, riducendosi per tal via quel libro singolare ad esser libro acconcio soltanto per chi ciecamente crede, non già per chi ama ricerche e sottigliezze filosofiche. Con questo, la tradizione maomettana attribuisce al profeta questo detto notevole: « doversi pensare alla grazia di Dio, non all'essenza di Dio ». E però, quanto alla intenzione vera di lui e all'indole della dottrina sua, non può dirsi che vi si trovino germi tali che poi dovessero dar principio alla dottrina mistica. Ciò quanto alla dottrina. Non si può nè si deve negare tuttavia che alcuni tratti di vero e puro misticismo, scevro sempre da ogni speculazione, si trovino anche nei costumi, negli usi, negli atti di certi personaggi dell'Islamismo primitivo, ai quali poi i mistici posteriori tributarono onori pressochè divini. La qual cosa ritorna a ciò che sopra abbiam detto, doversi cercare il principio primo del misticismo nella esaltazione ascetica di alcuni (ed erano pochi veramente fra tanti altri, come pochi sono anche da noi gli esaltati e i furenti d'amor di Dio), non già nella dottrina del Corano, divenuta propria di tanta maggior parte di fedeli e da essa professata.

28. Moriva pertanto nel 135 d. E. (752 d. C.) una certa Râbia o Rabia della tribù di Adi in Arabia, che, a quanto si legge, aveva fatto il pellegrinaggio della Mecca non già camminando, ma rotolandosi con la persona lungo tutte le vie e ponendovi otto anni. Costei, invasa da furore d'amor divino, saliva di notte sui tetti e gridava: « O mio Dio, tace ora ogni strepito del giorno, tacciono le voci e dell'amante suo allietasi la fanciulla in luogo nascosto, ma io, solitaria, godo dell'amicizia tua, poichè te solo io proclamo mio amico verace ». — Perchè alcuni conoscenti suoi la consigliavano di collocarsi a marito, essa rispondeva: « Già la persona mia è stretta dai vincoli del matrimonio, e tu puoi affermare omai che l'esistenza mia è in me estinta, ravvivata tuttavia in lui [1]. Io da quel tempo, vivendo all'ombra del suo impero, sono tutta lui; ed egli che mi vuol sua sposa, ora aspetta me, non però da me, ma da lui ». — Già abbiam visto sopra che, interrogata se mai avesse veduto Iddio, Râbia rispose: « Certo che io lo vedo! nè io adorerei chi non vedessi ». Ora, intorno a questa donna singolare, pare che fin dal principio si accogliesse una compagnia di devoti, tra i quali si ricordano un Hasan di Bassora e un Shaqîq di Balkh che la visitavano sovente intrattenendosi con lei a parlare di Dio. Santa Chiara e San Francesco avevano pure questi convegni e questi colloqui intesi a parlar di Dio soltanto. Ma di Râbia è notevole assai e degna di essere ricordata la risposta ch'essa diede a que' due suoi visitatori. Perchè, avendo detto il primo non essere sincero nelle sue preghiere chi ricusa le percosse di Dio, e avendo soggiunto il secondo non essere sincero chi non se ne rallegra, Râbia ribattè con un distico arabo che così va tradotto: « Non è verace nelle sue preghiere se non chi non s'accorge dei colpi di Dio nella sua beatifica visione ».

29. Quantunque tutto ciò sia ancor molto lontano dalla dottrina mistica persiana, frutto di molta speculazione filosofica, pure l'amor di Dio è qui rappresentato allo stesso modo dei mistici filosofi e già assume linguaggio d'invasato e di forsennato. Con questo, abbiamo già qui un'accolta di persone mosse dagli stessi sentimenti; forse che in questa prima compagnia dovremo cercare il primo germe della scuola e del collegio che poi dovevano raccogliere tanti asceti e contemplanti?

30. Ma, a questo punto, è necessario porre la debita distinzione tra misticismo e ciò che dicesi *sûfismo*. E per mistico intendesi qualunque persona pia e devota, quale fu quella stessa Râbia di cui or ora abbiamo riferito le parole, mentre il Sûfi (tale è il nome arabo e persiano) è colui più veramente che professa quella speciale dottrina filosofica, teologica e panteistica, quale fin qui siam venuti descrivendo. Ora, il mistico si appaga dell'impeto dell'amor di Dio, dell'amore concepito quasi per istinto e di primo acchito e senza riflessione, perchè è sentimento caldo, anzi ardente, e nulla più. Ma il Sûfi, quantunque possa essere acceso del

(1) In Dio.

più grande amore per Dio, mostra e afferma di giungere a questo suo amore per la via della dottrina, onde l'amor suo, sebbene possa essere e debba essere ardentissimo, è effetto di speculazione filosofica e di ricerca dottrinale. Però, nell'amore di Dio, e il mistico e il Sûfi perfettamente convengono e s'incontrano, e ogni Sûfi è anche mistico, ma non ogni mistico è anche Sûfi. Il Sûfi poi è colui veramente che appartiene a un sodalizio di filosofi e di teologi, raccolti a vivere insieme in un collegio laddove essi stanno sotto la guida d'un savio che è loro maestro, e allevano discepoli, menando vita molto austera e, per quanto si può, esemplare, negli studi e nelle opere di pietà. Erano veri monasteri, somiglianti assai ai monasteri cristiani, e tutto ciò a dispetto d'un detto che la tradizione mussulmana attribuisce al suo profeta, non essere monaci nell'Islamismo. Si noti tuttavia che questa istituzione dei Sûfi è fiorita non già nella patria dell'Islamismo, poichè gli Arabi si mantennero sempre ortodossi, ma sì bene in Persia per ragioni che innanzi assegneremo, con qualche propaggine qua e là in Siria e in India.

31. Anche dopo la distinzione or ora accennata, sebbene i nomi di Sûfi e di Sûfismo siano i più acconci per designar questa dottrina filosofica e i suoi professori, noi seguiteremo ad usar le parole di mistici e di misticismo siccome le più ovvie e le più intese da noi. Ma d'onde venga la parola *sûfi* non è ben certo ancora. Altri la vuol far derivare dal greco, ond'essa dovrebbe significare savio, ma per questa derivazione, a nostro avviso, c'è assai piccola probabilità. Incliniamo piuttosto a credere che essa sia un aggettivo formato regolarmente sulla parola arabica *sûf* che significa lana, perchè il Sûfi sarebbe colui che si veste di lana, lasciando in segno d'umiltà e di mortificazione le vesti più sfarzose di raso e di seta e ogni altro ornamento vano. Trovasi che questi Sûfi o mistici facevano vita monastica e che appunto di lane si vestivano. L'uso, del resto, è antichissimo in Oriente e trovasi nella religione buddhistica e nella cristiana ancora, laddove cingersi le sacre lane significa entrare nella vita monastica. Anche leggiamo nel Libro dei Re, di Firdusi, che il re Behrâm-gôr, quando per un momento ebbe il pensiero di ritrarsi a vita religiosa, manifestò questo suo pensiero dicendo che egli voleva cingersi di vesti di lana.

32. Il primo mistico di cui si abbia memoria, è un Abû Hâshim di Siria, nativo di Kûfa, morto a Damasco nel 150 d. E. (767 d. C.), di cui Giâmi, nel suo Giardino di primavera, riferisce questo detto: « È più facile scavar dalle radici con la punta di un ago una montagna, che cancellar dal cuore la bruttezza della superbia ». Ma Abû Hâshim se ne sta da solo, e il detto che la tradizione attribuisce a Maometto: « Il popolo mio si dividerà in settantatrè sètte », doveva avverarsi alquanto più tardi e più lontano, ciò che appunto avvenne quando la dottrina di Maometto, entrata e sparsasi nel paese iranico, si trovò di fronte alla coltura filosofica persiana. Questa, e già l'abbiam detto, altro non era che un riflesso, benchè

lontano, della filosofia greca, specialmente neo-platonica e gnostica, che tanto fu in fiore alla corte dei Sassanidi, portatavi dai Siri e dai filosofi greci cacciati da Giustiniano. Anche nelle provincie di Balkh e del Khorassan simili dottrine filosofiche erano lungamente penetrate e vi avevano molti seguaci illustri, quando la fede che, secondo Maometto, doveva essere immediata come libero e impetuoso slancio del cuore, presso quelle scuole dotte e speculanti volle trovar sostegno e alimento a sè medesima nella sapienza antica. La quale nessuno osò mettere da parte e dimenticare, perchè di troppo grande valore, e però si cercò di conciliarla acconciamente con gl'insegnamenti rivelati da Dio. Anche l'insegnamento cristiano, tutto venuto dal cuore traboccante di affetto, volle più tardi aver la controprova nella sapienza antica di Grecia e di Roma, e ben tosto i credenti si mutarono in teologi e filosofi, e in teologi e filosofi si mutarono anche questi persiani come vollero rassodar la dottrina di Maometto coi postulati della filosofia. Presero per guida Aristotele, e della dottrina di Platone conobbero specialmente quel tanto, non genuino veramente, che trovarono negli scritti dei neo-platonici. Così, come dagli scolastici in Occidente, dai mistici in Oriente si studiò contemporaneamente l'Isagoge di Porfirio, e la studiò anche Ibn Sinâ o Avicenna, il grande medico e filosofo di Bukhâra. Tentavasi per tal modo di far concordare la fede con la scienza speculativa e di comporre l'alleanza della filosofia con la rivelazione. E veramente vi fu un momento, in cui parve che il connubio si potesse fare, quando al tempo del grande califfo Abbâsside, Mamûn, morto nel 218 d. E. (833 d. C.), per poco non si credette il Corano parola creata, non parola increata, di Dio. Ma quando, più tardi, si volle tornare all'antica formola ortodossa, e il sacro codice, considerato increata parola di Dio, fu imposto come guida unica ai credenti e proclamato la parola ultima della scienza presente e avvenire, intanto che ogni popolo di famiglia semitica, convertito all'Islamismo, potè acquetarsi alla rigidezza dei dogmi rivelati, tutta la gente persiana d'un tratto se ne divise. E però, ripigliando tutta la sua natura ariana, irrequieta e investigatrice, ritrovò tanta forza da iniziare la sua dottrina novella, tutta persiana, mistica o sûfica che voglia dirsi, ma libera da ogni giogo di formola e di dogma. La qual dottrina, quantunque dicasi mussulmana secondo l'apparenza, essendochè i mistici non sono mai stati soliti di fare abiura aperta e formale dell'Islamismo, è veramente una potente e gagliarda reazione contro l'Islamismo stesso, una protesta contro il dogma rivelato, una ribellione della ragione. Quanto poi, nella sostanza sua e negli intenti suoi, sia essa differente dalla dottrina mussulmana ortodossa, è manifesto da quanto fin qui siam venuti dicendo. Ancora: il misticismo, in altre religioni, oltre un amore sconfinato di Dio, importa anche una sommissione e una acquiescenza passiva ad ogni forma o precetto, laddove il misticismo persiano, pure avendo questo amore di Dio senza misura, ripudia ogni forma religiosa e passa innanzi ad ogni precetto. La qual reazione, anche a questo si badi, è stata

propria soltanto delle menti elette e speculative che non potevano acconciarsi alle formole d'una religione semitica; e però, in Persia, veri mistici non furono che i filosofi e i cultori della scienza. Ma il volgo, ed è facile intenderlo, non entrò per questa via troppo alta e difficile. In Persia il volgo conservò per sè molta parte dell'antica mitologia, dell'Islamismo accettò le forme esteriori più che non ne conoscesse o comprendesse lo spirito, e del genero di Maometto, Alì, detto il Leone di Dio, si fece un eroe quasi dello stampo antico. Quanto alla dottrina mistica, non ne adottò che la parte pratica e utile, cioè l'andar mendicando per abbandonarsi all'ozio più fiacco e spensierato.

33. È degno di nota questo periodo di storia della Persia, in cui il libero pensiero vuol trionfare e la ragione rompere ogni giogo imposto. La Persia già poco prima aveva protestato contro l'Islamismo con la canzone epica di Firdusi, risuscitando la memoria degli antichi eroi, onde il gran poeta poteva dire:

Io viva suscitai dalla sua tomba
La Persia, usando il bel sermon di lei;

e ora alla sua protesta essa arditamente ritornava con la nuova dottrina, negazione formale dell'Islamismo. La quale, se da principio trovò ostacoli e nemici, tantochè uno dei primi mistici, Hallâg', nel 309 d. E. (921 d. C.), fu condannato a orribile supplizio perchè osava dire ch'egli era Iddio, più tardi invece trovò protettori e fautori tanto tra i principi quanto tra il volgo, e col linguaggio della poesia amorosa, acconciamente assunto, potè impunemente e senza pericolo enunciare e fortificar d'argomenti i suoi postulati.

34. Abù Saîd di Mahna nel Khorassan, morto nel 440 d. E. (1048 d. C.), del quale terrem parola nel paragrafo che seguirà, si dice fosse quello che per il primo diede ai mistici una certa regola, non molto dissimile da quelle dei nostri fondatori di ordini religiosi. Si ha memoria tuttavia di un primo monastero o collegio, stato costruito per i mistici a Ramla di Siria ai tempi di quell'Abù Hâshim che di sopra abbiam ricordato; e chi l'avrebbe costruito, secondo Giâmi citato dal Whinfield, sarebbe stato un barone cristiano, meravigliato dello scambievole amore di questi mistici. Simile collegio, secondo Qazvìni geografo, fondò ancora Abù Saîd, laddove egli visse lungamente coi discepoli suoi che lo veneravano, spendendovi tutto il tempo in opere di pietà e di carità; onde da lui presero le mosse, si può dire, quanti pii asceti nei secoli susseguenti si diedero alla vita contemplativa, da Attâr a Shebisteri, da Rûmi a Saadi.

35. Ma, se questa fu reazione e protesta tranquilla e serena in via di pietà e di speculazione filosofica, più terribile e più tremenda, al contrario, fu l'opposizione che si fece in Persia all'Islamismo con la filosofia scettica e con la scienza. Perchè contemporaneo di Abù Saîd era Avicenna, del quale alcune poche liriche persiane che ci son rimaste (per non dir nulla delle sue opere filosofiche) contengono acerbe invettive contro le asinerie

e le ipocrisie tutte dei bacchettoni contemporanei e parole di scherno per la vanità di tutte le cose di quaggiù. Per tal modo, dalla lotta e dall'opposizione fatta all'Islamismo nella filosofia speculativa, le menti alte e i più nobili ingegni della Persia uscivano o mistici e pii, o scettici. E perchè il verso era il mezzo più efficace per dar forma a queste idee che fermentavano nella mente di tutti, questi mistici e questi scettici, cosa strana in verità, usavano lo stesso linguaggio, il linguaggio dell'amore, sospirando e anelando ad una meta che non si vede tra i confini della terra. Inneggiavano anche al vino che gli ortodossi avevano tanto in orrore per il noto divieto, perchè il vino era per loro simbolo di ribellione alla ortodossia, e perchè nell'ebbrezza essi ritrovavano raffigurate le estasi dell'amore divino e l'entusiasmo della mente assorta nella contemplazione delle verità della scienza. Veggasi ora quale alto valore e qual riposto significato abbia tutta questa poesia, che pure, presa nel senso letterale, sembra esser poesia sguaiata di damerini e di beoni!

36. Se non che questi mistici, ridottisi a far vita solitaria nei loro collegi, ben presto si trovarono separati dal mondo, e in quella solitudine il loro linguaggio divenne un dolce e intimo colloquio con Dio; e però, come essi obbliarono il mondo e sè stessi, anche il mondo molte volte li obbliò; ciò che degli scettici non avvenne. I quali si trovarono assai più vicini al mondo e alle opere sue, ne videro le ipocrisie e le malizie, furono presenti a quegli avvenimenti terribili che turbarono la Persia tra l'undecimo e il tredicesimo secolo dell'Era nostra, al tempo delle invasioni dei barbari. Onde avvenne che nelle loro poesie entrarono ancora due elementi diversi che mancano per qualche parte in quelle dei mistici contemplanti, e sono lo scherno per tutte le ipocrisie, le superstizioni, i sogni, le malizie, le miserie della gente di quaggiù, e l'idea del fato, potenza misteriosa e terribile che muta le cose tutte ad arbitrio e a capriccio, toglie il potere a chi più vuole e a chi più vuole lo conferisce. Ma, più che il verso di Avicenna, la quartina di Omar Khayyâm, veramente potente, è volta allo scherno di tutti e di tutto. Incomincia da Dio di cui schernisce la provvidenza e la creazione, facendolo colpevole di ogni male che fanno gli uomini ai quali si nega ogni libero arbitrio, e si ride dell'inferno e del paradiso, di ogni virtù e di ogni vizio che per lui non sono che nomi vani, e impreca al fato e afferma che noi siamo zimbelli in mano sua, e si fa beffe della scienza umana e dei profeti che dice non aver capito nulla quando spacciarono tante loro fole, e scopre a nudo la superbia e l'ipocrisia degli uomini, più ancora delle persone devote e pie, di cui va pur toccando tutte le brutture nella vita privata.

37. Ma l'ira che mostrano Omar Khayyâm e gli altri scettici contro il fato, procede da un'idea molto antica che di esso si aveva. Poichè il fato che volge a suo talento i moti del cielo e che dalla credenza comune dei Persiani è spesse volte uguagliato al cielo stesso, tanto che nella loro lingua fato e cielo sono sinonimi, è sempre stato considerato, anche assai

prima della religione di Maometto, come quella forza misteriosa e terribile che a suo capriccio volge tutte le cose di quaggiù e a suo talento le governa. E però, come dal cielo e dal fato toccano agli uomini più sventure che venture buone, più percosse che carezze, così tutta la letteratura persiana, dal Libro dei Re in poi, risuona di lamenti e d'imprecazioni contro l'antica volta del cielo, così appunto chiamata. E, del resto, dopo l'undecimo secolo incominciano per la Persia quei tempi calamitosi delle invasioni barbariche di cui pure altrove abbiam fatto qualche cenno, con sperperi e rapine, con carneficine e incendi vasti di città. Si videro allora principi succedersi a principi in spazio brevissimo di tempo, e mutarsi le cose rapidamente da un giorno all'altro, e succedersi gli avvenimenti con forza meravigliosa; e fu agevole allora, nello sfacelo universale, scorgere aperta e manifesta l'opera avversa del fato. E poichè il passato glorioso degli eroi, al quale la canzone epica di Firdusi servì di nenia funerale, non poteva più ritornare ed era ito lontano assai, e la patria non era più, e il presente era tristo e l'avvenire incerto, gli animi si accasciarono, e rassegnandosi con pazienza ai mali del presente, cercarono nelle dottrine mistiche, se non un conforto, almeno un obblio della vita. La quale allora per la prima volta parve grave da sopportare; ma perchè essa non si poteva così facilmente smettere, così si cercò di dimenticarla per quanto si poteva; al qual fine servì acconciamente la nuova dottrina, donde anche s'intende perchè essa tanto rapidamente si diffuse.

38. Sopra s'è detto ancora, come è vero, che il misticismo persiano, tanto dei mistici asceti quanto degli scettici, è stato reazione potente all'Islamismo. Ciò tuttavia s'intenda nei principî suoi soltanto, cioè dal nono all'undecimo e dodicesimo secolo dell'Era nostra, quando, oltre il valore dottrinale e speculativo, esso misticismo aveva anche valore di protesta contro una religione di origine straniera, laddove più tardi servì e corrispose a ben altri intenti. Perchè, quando quei primi tempi di lotta intellettuale tra le idee grette dell'ortodossia maomettana e i concetti più ampi e liberi dell'ingegno persiano furono trascorsi, tutta questa lotta assai facilmente si dimenticò e cessò l'ardore che tutta quanta la scaldava. La cosa più blandamente assai fu presa dagli animi, e il misticismo cominciò ad esser professato e seguìto non più per l'alto significato che aveva a principio, ma soltanto per intenti pratici, e perchè esso s'accomodava assai ai gusti di molti. Fece comodo a tutti gli oziosi e a tutti gli infingardi e vagabondi a cui piaceva viver d'elemosina sotto colore di far vita santa e contemplativa, a cui non dispiacque discendere tanto in basso da giacer per le vie tra le lordure ad accattar tra contumelie e segni di rispetto un tozzo di pane. Ma non di questi vogliamo parlar noi, perchè noi parliam soltanto di quelle anime elette e nobili e di quelle ancora, buone e veramente pie, che anelavano ad un ordine di vita e ad una giustizia e ad un buono stato, che non si ritrova quaggiù, tanto meno poi in tempi fortunosi come in questi di Persia. A queste anime tutte assetate,

la dottrina mistica servì di rifugio e procacciò quella pace interna che invano esse avevano cercata tra lo scompiglio delle cose terrene. E però molti personaggi illustri si ritrassero allora a vivere nei collegi dei mistici allo stesso modo che in Occidente, declinando l'impero e irrompendo i barbari, illustri senatori romani si videro, come fece Cassiodoro, spogliar la porpora e ridursi a vivere poveramente nei monasteri.

39. Altra cagione poi, per che la dottrina mistica rapidamente si diffuse e non dispiacque al popolo, fu quella stessa per la quale da noi, nel Medio Evo, tanto potè diffondersi e rendersi accetta la dottrina dei Catari. I Catari flagellavano i vizi del clero corrotto, lascivo, barattiere, avaro e simoniaco, allo stesso modo che i mistici di Persia e gli scettici scoprivano al volgo meravigliato e scandalizzato tutte le brutture onde era macchiata la vita del clero maomettano. Al quale, veramente, ed è facile intender cotesto, portò offesa grave l'assalto, dato nella dottrina speculativa e nella pratica della vita; e però si piacque di far condannare a morte, in sul principio, il mistico Hallâg', poi cercò di far passare per empio e sacrilego ogni mistico e scettico, come accadde ad Abù Said e ad Omar Khayyâm, finchè poi, cessate le bizze e sopiti gli odi, quando anche il misticismo, dimenticato il suo intento nobile e alto, si corruppe, fu fatta la pace. Parificati allora nei vizi i due avversari, la guerra non fu più necessaria, e il misticismo, caduto in basso come il sacerdozio ortodosso, potè vivere tranquillamente a fianco del suo avversario antico. Esso però ha fatto dell'uomo in Persia un essere abbietto e neghittoso, privo d'ogni forza d'animo e di cuore, e d'una unzione spirituale, come dice il Darmesteter, nauseabonda. Ciò, tuttavia, non era nelle intenzioni di Abù Said o di Attâr, di Rùmi o di Saadi, o di ogni altro di vita veramente santa.

40. A questo punto ci è dato e vedere e conoscere quale e quanto profondo abisso separi questa dottrina mistica dall'antica dei tempi anteriori all'Islamismo proclamata e santificata dall'Avesta, e a quali conseguenze, opposte fra loro e fra loro contrarie, abbiano condotto le due dottrine. Perchè, fin che l'Iran fu dato alla fede di Zoroastro, esso fu operoso e capace d'incremento morale, trovandosi che l'uomo, in quel libro sacro dell'Avesta, è considerato come colui che è militante nella schiera di Ahura Mazdâ che è la schiera del bene, per combattere ogni opera mala di Anra Mainyu. Nè la Persia antica, nè tutto l'Iran antico giunse mai a questa dottrina fatale e mortifera che proclama l'indifferenza per il bene e per il male, nè tolse o negò il libero arbitrio, nè cancellò la colpabilità umana. Anzi, combattendo il male con fermezza efficace di propositi santi, l'Iran fu dato sempre alla vita laboriosa, onde l'Avesta e il Libro dei Re, ultima, ma potente e viva testimonianza dei tempi andati, sono un inno incessante agli eroi, agli antichi e non più reperibili campioni del bene. L'Avesta poi, spingendo anche nel futuro lo sguardo investigatore, prometteva e annunziava ai credenti una battaglia

finale, al giorno estremo del mondo, laddove il bene avrebbe avuto, e per sempre, vittoria. La dottrina mistica conduce a conclusione opposta. Perchè per essa, come essa è, all'uomo in terra nulla più resta da fare, nessun ostacolo è da rimuovere, e il miglior consiglio che dar gli si possa e che appunto da questa dottrina gli si dà, si è quello che egli stia indifferente e inerte, aspettando il baratro del nulla, come fine verace e meta unica di tutta quanta l'esistenza. Così la Persia, dal mille in poi, veniva a perdere ciecamente sè stessa, rinnegando la vita e le opere sue, laddove nei tempi antichi, con gl'insegnamenti salutari dell'Avesta e con la sua tradizione epica, santificava l'opera tutta dell'uomo.

41. Tale adunque è questa dottrina mistica. Della attinenza o parentela della quale con le dottrine neo-platoniche e gnostiche, o della sua derivazione da esse, noi non tratteremo qui, poichè cotesto non appartiene che alla storia della filosofia generale, intanto che noi non scriviamo di filosofia, ma di letteratura. Ci basti adunque averla esposta nella sua natura e nella sua storia particolare, perchè tutto ciò che se n'è detto, ci possa servir di guida per intender meglio quale sia quella speciale poesia persiana che ne è pregna tutta quanta. Veramente c'è alcuno che nega esservi attinenza alcuna tra questa dottrina e la neo-platonica; ma chi conosce meglio che non conosciam noi le dottrine dei neo-platonici, troverà che le opere di questi filosofi, di Plotino e di Porfirio specialmente, oltre quelle di Aristotele, come hanno avuta tanta parte nel dar vita e alimento alle eresie occidentali, così hanno dato origine e fomento in Oriente a questa dottrina singolare del misticismo. Anche colle dottrine dei panteisti indiani il misticismo persiano ha molte somiglianze, forse anche parentela. E già alcuni inni vedici, come quello che dice migrar l'anima di persona estinta nel gran tutto vivente, contengono i germi del panteismo indiano, svolto poi ampiamente nella susseguente letteratura brahmanica. Anche nel panteismo indiano trovansi i germi del misticismo e dello scetticismo indiano, allo stesso modo che in Persia misticismo e scetticismo sono frutti genuini di idee panteistiche. E certamente il panteismo persiano dovette attingere e dai neo-platonici ad Occidente e dai savi indiani ad Oriente, più assai, tuttavia, da quelli che da questi; ma del come e della misura di tutto cotesto, non è concesso discorrere nello scritto presente per le ragioni avanti assegnate.

42. Ora, di questa dottrina è tutta impregnata, come già più volte abbiam detto, grandissima parte della poesia, e le forme poetiche che le furono consacrate, appartengono tanto al genere lirico quanto al narrativo. Al lirico appartengono la ghazela e la quartina, e la ghazela è l'ode più leggiadra, sempre di soggetto amoroso, quale si farà nota per gli esempi che nell'appendice vogliam riferire. Tra i quali, moltissimi devono intendersi come esempi di quella poesia di significato dubbio a cui pur tante volte abbiam fatto cenno, non sapendosi se il poeta parli d'amore in senso vero o in senso allegorico, come i mistici fanno. Ma perchè la

forma esterna letteraria di questi componimenti leggiadri è lirica, tra i poeti lirici ne abbiam posti gli autori, e i componimenti stessi abbiamo ordinati fra i lirici, lasciando non risolta la questione del loro significato vero. La quartina poi, di cui nell'introduzione abbiam detto alquanto lungamente, assai bene serviva ad esprimere o una osservazione improvvisa e breve, ma gravida di senso, o una sentenza, nella qual maniera fu usata assai dai mistici devoti, e più di tutti da Abù Said, o faceva mirabilmente da epigramma sarcastico e mordace, arma terribile in mano agli scettici, e specialmente ad Omar Khayyâm.

43. Al genere narrativo, e si potrebbe dire in un certo senso anche didascalico, appartengono tutti i poemi che espongono dottrine mistiche o per esposizione diretta o per allegoria, composti quasi sempre in distici, dei quali rimano fra loro gli emistichi, onde potrebbero anche chiamarsi coble, con parola già in uso da noi nel Medio Evo. Così ancora si chiamano in Oriente, e però la parola orientale si renderà da noi per cobla, e Cobla spirituale sarà la traduzione nostra del titolo che porta il poema di Rûmi, che di questi poemi è forse il più bello e il più importante. Anche a questo proposito sarà d'uopo fare una distinzione. E distingueremo in primo luogo i poemi che hanno scopo dottrinale soltanto in senso mistico, composti per quelli che già sono iniziati nella dottrina, la quale essi poemi vengono trattando con tutta l'ampiezza e in tutte le parti sue, toccandone le questioni più ardue e sviscerandole a fondo con tutte le sottigliezze della logica, della filosofia e della metafisica. Anzi, il più delle volte, come nella Cobla spirituale di Rûmi, le diverse parti della dottrina sono distribuite in altrettanti capitoli intanto che alla trattazione sono intramezzati racconti e aneddoti e allegorie secondo l'intendimento e il fine che sopra abbiam dichiarato. Altre volte, tutto l'insieme delle dottrine è fuso in un racconto unico, che ha un'azione ben determinata e un principio, un mezzo e un fine, con infiniti episodi di racconti che di per sè valgon poco, ma che, rispetto alla dottrina, hanno alto significato filosofico e servono acconciamente a dichiararla. Ma il fatto principale che si racconta, e l'azione che si svolge nel poema, sono di significato allegorico, e il migliore esempio si è il Colloquio degli Uccelli, di Attâr, poema e romanzo che ha tante somiglianze col Romanzo della Rosa. Nel poema di Attâr, adunque, si racconta e si descrive il viaggio faticoso e aspro che gli uccelli, guidati dall'upupa, sostengono in mezzo a pericoli infiniti per giungere alla reggia lontana del loro re che è il Simurgh, una sorta di Fenice persiana. E ne sta l'allegoria in ciò, che l'andar degli uccelli altro non è che il viaggio penoso delle anime per ritornarsi a Dio, loro re, e perdersi in lui. Ma di questo poema parleremo più a lungo nel paragrafo che segue. Questo modo tuttavia del racconto allegorico fu assai meno seguito, essendo prevalsa la forma più libera e più ovvia dell'esposizione diretta.

44. Questi poemi pertanto si occupano della dottrina in sè, ma nulla toccano della vita pratica e vera. La quale invece è presa a considerare

da altri poemi o componimenti ora prosaici, ora poetici, ora l'uno e l'altro insieme, che si potrebbero anche dire didascalici; e sono quei libri che, con istile assai piano e dimesso, senza tanta pompa d'immagini e di colorito poetico, vanno ordinatamente dando certi precetti pratici, discorrono dei pregi delle diverse virtù e delle brutture dei vizi tutti, e si fanno guida morale e pratica di vita. E perchè nulla si ritrova in essi nè del linguaggio amoroso, nè della dottrina del perdersi in Dio, che è l'ultimo postulato, ma soltanto ogni precetto ne è volto a governar certe passioni proprie dell'animo umano, s'intende che essi sono come altrettanti manuali per i discepoli giovani ai quali era necessario domar sè stessi prima che altri potesse loro impartire l'insegnamento di dottrine più alte. Come esempi di cotesti libri, ricorderemo soltanto, per ora, il Libro dei Consigli, di Attâr, e il Libro della Luce, di Nâsir di Khusrev.

45. Anche soglionsi porre tra i poemi mistici quei poemi che, oltre la dottrina mistica propriamente detta, espongono tanta parte di scienze naturali, letterarie, storiche e filosofiche, e però diventano altrettante enciclopedie simili a quelle nostre d'Occidente, che nel Medio Evo raccoglievano ed esponevano tutta quanta la scienza d'allora. Dei quali il più ampio e vero esempio, se non il più bello, si è il poema di Senâi, detto il Giardino di Verità, in cui trovano posto cose disparatissime, come sono la medicina e le regole della poesia, oltre tante altre più strane e nuove. Ma di ciò diremo appresso.

46. Che se ora si domandasse quale di queste forme ampie di componimenti che la poesia mistica ha adoperate, sia la più antica, lasciando da parte la ghazela e la quartina, non v'è alcun dubbio che si debba rispondere, a nostro avviso, esser la più antica quest'ultima che or ora abbiam notata. Perchè è certo che da principio, quando l'intento della poesia mistica non era ancor ben definito e la dottrina mistica trovavasi ancora confusa con altre dottrine teologiche e filosofiche e naturali e in attinenza con ogni altra parte del sapere umano, il poema enciclopedico che tentava di abbracciarlo tutto quanto, come quello di Senâi, dovette essere anche il primo. Più tardi, come la dottrina mistica più si separò da ogni altra dottrina e i vari intenti suoi meglio furono definiti, al poema enciclopedico dovette sottentrare il poema che o apertamente o per allegoria espone le questioni più alte, intanto che gli veniva in aiuto, per i discepoli giovani, il manuale di morale pratica.

2. Poeti mistici.

47. Poichè Abû Hâshim di Siria e Hallâg' del Khorassan, benchè professassero dottrine mistiche, vissero da soli e non lasciarono poesie, ciò che a noi più importerebbe sapere, da Abû Saîd, già ricordato nel paragrafo precedente, incominceremo la serie dei poeti mistici, perchè egli fu il primo che si facesse capo di un consorzio di gente, raccolta a

far vita contemplativa sotto regola certa, e fu il primo altresì di cui ci restano componimenti poetici.

48. Abù Saìd adunque, uomo di vita integerrima, nacque a Mahna del Khorassan nel 357 d. E. (967 d. C.) dove poi anche morì nel 440 d. E. (1048 d. C.). Parlano di lui con ammirazione le scritture tutte che ne narrano la vita e dicono che fin dalla fanciullezza, cosa non insolita, altri ebbe a trarre dal fanciullo i presagi più lieti. Il suo iniziarsi alla vita religiosa è raccontato con particolari curiosi assai; perchè, vivendo nella città di Serakhs un certo Loqmân che la gente chiamava l'indemoniato, Abù Saìd, un giorno, si accostò a lui intanto che sedeva sopra un mucchio di cenere, tutto inteso a rattoppare certa sua veste consunta e trita. Levò il capo Loqmân e disse ad Abù Saìd: Io sto rattoppando questa veste per te. — Ciò detto si levò e menò il giovane presso lo Sceicco Abù 'l-Fazl, uomo allora in grido di santità e l'affidò a lui, affermando che il giovane sarebbe divenuto santo. E Abù Saìd stette sette anni seduto in un angolo di quel chiostro o collegio a gridare Dio! Dio! finchè le pareti e le porte parevano ripetergli quel grido. Ma la natura sua selvaggia e solitaria, dopo quei sette anni, lo condusse al deserto laddove egli visse di fiori e di frutti di tamarindi, e donde poi la fama della sua santità giunse alle città vicine. Raccontasi che vendevasi al prezzo di venti denari alcuna delle buccie delle frutta che cadevano dalle sue mani; così vendevasi a prezzo altissimo l'acqua in cui erasi bagnato Pietro Valdez, il capo dei Valdesi, e l'acqua del bagno di Giovanni di Leida, detto il profeta. Ma non a tutti veramente poteva andare a genio la dottrina di Abù Saìd, la quale già mostravasi avversa alla ortodossa, perchè le quartine di lui, nel simbolo del linguaggio amoroso, contenevano la ribellione più aperta. E però certe donne, sobillate dal clero maomettano, salivano sui terrazzi e gettavano dall'alto ogni sorta d'immondizie sul santo che passava. Egli allora si ricordò della sorte toccata ad Hallâg', e però, ora che il suo primo maestro era morto, si ritrasse ad Amol nel Taberistân, laddove potè vivere tranquillo in mezzo ai suoi discepoli che lo veneravano e che raccolsero poi con amore le memorie della sua vita. Anche alcuni suoi detti più degni di essere ricordati, furono raccolti da uno dei suoi famigliari che poi li partecipò a chi ne fece tesoro in qualche suo libro.

49. Tra i quali detti alcuni sono veramente degni di memoria per il pensiero acuto e profondo che racchiudono, come quello: « Quanto più alcuno sa del mondo, tanto meno egli sa di Dio ». — Perchè gli fu domandato un giorno in che consistesse l'essere veramente un Sûfi, egli rispose: « In ciò, che tu sbandisca via dal corpo tutto quello che vi hai, che tu doni tutto ciò che hai in mano, che tu non riguardi con sgomento a tutto ciò che ti può accadere ». — Anche gli fu domandato cosa fosse l'amore; ed egli rispose: « L'amore è il laccio di Dio nel quale egli prende gli uomini ». — Il grande Avicenna era amico suo, e si dice che essi due, l'uno mistico e l'altro scettico, s'incontrassero un giorno per caso presso un amico

comune. All'uscire, Avicenna fu richiesto che mai si pensasse di Abû Saïd, e Abû Saïd che mai si pensasse di Avicenna. Avicenna avrebbe risposto: « Egli vede tutto ciò che io so » —, e Abû Saïd: « Egli sa tutto ciò che io vedo ».

50. Ma il pensiero suo tutto si fa conoscere nelle quartine, del qual genere di componimento egli è considerato uno dei primi maestri. Però vediamo ora di raccogliere da esse quale fosse la natura della sua dottrina.

51. Quest'uomo adunque, tenuto santo ed empio nello stesso tempo, sentì forse l'amore come ogni altra anima grande e bella; e se pur si deve trovare il senso mistico nelle sue quartine, il linguaggio che vi si adopera, è troppo ardente e l'alito che vi spira, è troppo fresco, perchè si possa affermare che Abû Saïd non conosceva l'amore vero e umano. Dice egli che trovandosi una sera con l'idolo suo, tra le carezze e le moine passò inavvertita la notte. « Che colpa n'ha la notte? egli domanda. Avevamo tante cose da dirci! » — E però, nell'ardore dell'amor suo, egli lascia volentieri agli angeli il loro splendore e agli eletti il paradiso e ai re della terra la potestà, purchè egli resti alla sua amica ed ella resti a lui. E questo amore, sia pur terreno, sia pur divino, lo fa dubitare e chiamar sè stesso infelice se l'oggetto dell'amor suo si mostra più benigno agli altri che a lui. Mostra perciò l'affranto suo cuore e domanda pietà conforme alle parole dell'amica sua che ha detto: « Io sono vicina a chi ha il cuore affranto ». — Al qual punto è facile ritrovare il passaggio dell'espressione di vera in figurata, trovandosi essere qui adombrata l'idea di Dio che sempre è vicino a chi sospira per lui. L'anima innamorata, adunque, va cercando il suo Dio e nell'ansia della ricerca si va raffigurando come un mendico che va dimandando ad alta voce fino a quando gli toccherà di errare di porta in porta, di terra in terra. Eppure egli afferma che ogni cosa, anche più ardua e difficile, è possibile; ma non è possibile raggiungere Iddio e afferrarne l'essenza, a meno che l'uomo, messo a parte degli arcani divini, non diventi inconscio di sè stesso. Ma ciò non si ottiene che a patto di rinnegar sè stesso; nel qual caso l'uomo si perde in Dio, e il modo suo di perdersi è come il perdersi dell'amica che si fugge lontana e nessuno ne sa il modo.

52. Accanto a questi pensieri d'amore e di pietà, ecco che d'un tratto la dottrina mistica e panteistica s'infiltra nel verso dolce e vibrato e distrugge l'effetto dell'immagine poetica. Perchè il poeta sembra che domandi all'amica sua perchè mai ella si faccia tanto bella. Ella risponde che si fa bella per sè. E fin qui cotesta parrebbe risposta di fanciulla sdegnosa e fiera. Ma la graziosa immagine è distrutta, perchè la creduta amica, d'un tratto, dice di sè che essa è l'amore, l'amante, la bella, lo specchio e l'occhio stesso che guarda nello specchio, facendosi così conoscere per l'unità del grand'essere universale. E proseguendo, ella va dicendo ancora che, assai prima che il mondo fosse, essa aveva proclamato l'unità degli esseri nel tutto. Così l'allegoria disfa d'un sol colpo

tutta la poesia anche a costo di un'ultima immagine veramente soave, cioè che, prima ancora che fosse il mondo, gli esseri tutti erano assopiti in un dolce sonno, quando già le note del loro amore erano state scritte.

53. Anche Abû Saîd nega il libero arbitrio, trovandosi ch'egli parla di un povero mendico che chinava la fronte per vergogna e dolore delle colpe commesse, quando gli venne voce dal cielo che diceva: « Bene sta! Tu hai operato secondo la natura tua; io secondo la mia! ». — Eppure, egli sembra contraddirsi quando grida all'uomo peccaminoso che confida nella grazia, che ciò che è stato fatto, non sarà mai come non fatto, e il non fatto come fatto. O forse questa parola acerba gli era venuta per gli ipocriti del suo tempo, eguali a quelli d'ogni paese e d'ogni età, ai quali va gridando anche che non giova prostrarsi a terra, quando il cuore è malvagio, che non giova il balsamo quando il veleno è salito al cuore, che non giova coprir l'esteriore di vesti pompose quando l'interiore è guasto. Dalle quali idee, per la ragione che più assai della forma vale lo spirito, Abû Saîd agevolmente passa a proclamare eguali fra loro la fede e la empietà e a dire ancora che nessuna opera buona potrà fruttare se prima non saranno disfatti collegi e moschee. Però egli si chiama ad un tempo idolatra e cristiano, forsennato e pazzo, e tutto ciò che di lui si vuole, e dice tetro e tristo e deserto il paradiso senza il connubio desiderato. Nè egli dubitava di quanto fossero pericolose queste dottrine, nè per lui il supplizio stato inflitto ad Hallâg' era ammonimento vano; perchè, sebbene molti lo stimassero santo, egli affermava ancora che, ove avessero conosciuto veramente l'intimo del suo cuore, l'avrebbero tosto giudicato meritevole d'essere arso, come empio, sul rogo.

54. Tale è la dottrina di Abû Saîd quale abbiam raccolta qua e là dalle sue quartine che sono in numero di novantadue, tante almeno ne son giunte fino a noi, e qui esposta quasi con le sue stesse parole. Quanto poi all'arte sua di poeta, non diremo che essa fosse sovrana, perchè, quantunque la quartina sua sia vibrata e stringente, talvolta è anche nebulosa e incerta, nè ha la perspicuità della quartina di Omar Khayyâm, laddove il pensiero si manifesta chiaro e aperto di primo acchito. Abû Saîd poi è mistico, pio, devoto e contemplante, e però nella sua quartina prevale il pensiero dell'amor di Dio, velato artificiosamente dal linguaggio dell'amor terreno. Il sarcasmo e l'ironia sono qua e là sfiorati leggermente; ma si attende Omar Khayyâm perchè possano erompere nella loro pienezza dall'animo, esacerbato dallo spettacolo delle ipocrisie umane.

55. D'ingegno non tanto elevato fu Nâsir figlio di Khusrev, poeta mistico, viaggiatore e narratore de' suoi viaggi, l'opera del quale non fu di minor momento e forse fu più proficua, perchè non si perdette, poetando, nelle astruserie come gli altri mistici, ma, contentandosi di minor splendore di poesia, preferì dare insegnamenti pratici. Questi furono tutti di una morale pura e casta, onde egli si può reputare, almeno per questo rispetto, il predecessore di Attâr e di Saadi. Nâsir adunque nacque in

provincia di Balkh, non ad Ispahan come da altri si crede, nel 394 d. E. (1003 d. C.). Da principio egli fu ai servizi, come consigliere di Stato, del principe Ciaqar-beg Dâud della casa dei Selgiûqidi, e pare ne avesse lode. Ma poi, ammonito da un sogno ch'ebbe nel 437 d. E. (1045 d. C.), quando egli già a poco più di quarant'anni chiamava un sogno la sua vita passata, volle intraprendere il pellegrinaggio della Mecca. Perciò, lasciato l'ufficio pubblico, nell'andare visitò Nishâpûr, Dâmghân, Rey, Qazvîn, Tebrîz, Mardîn, Aleppo, Gerusalemme, il Cairo, dove dimorò per alcun tempo, e ultima la Mecca, laddove giunse nel 442 d. E. (1050 d. C.). Nel ritorno, vide Lahsa, Bahreyn, Bassora, Ispahan, Tûn, Serakhs e Merv, dove giunse nel 444 d. E. (1052 d. C.). Questi viaggi egli descrisse poi in un libro a parte, stato pubblicato di recente a Parigi dallo Schefer, intanto che l'Ethé, per certe date raccolte nel suo canzoniere, ha potuto dimostrare che lo stesso Nâsir, autore di questo Libro dei viaggi, è anche autore del poema mistico il Libro della Luce, del quale fra poco terrem parola. Credevasi prima che le due opere appartenessero a diverso autore.

56. Ma il lungo conversare con dotti e sapienti in tante parti da lui visitate presto ebbe ricondotto Nâsir alla patria non tanto ortodosso quanto ne era partito, onde Giâmi poi apertamente lo disse eretico. Però egli ebbe nel Khorassan, come vi fu ritornato, persecuzioni sorde e vi trovò rancori aspri per le sue dottrine filosofiche, e dovette ritirarsi in Yumgân nella provincia di Badakhshân, a vivere pressochè nella solitudine. Di questa guerra e persecuzione egli muove acerbo lamento in alcuna sua canzone, dove pure si proclama seguace di Maometto e credente nel Corano. Morì più che ottuagenario nel 481 d. E. (1088 d. C.) nella sua solitudine di Yumgân laddove la sua tomba è visitata tuttora dalle genti devote, e dove le sue dottrine hanno ancora oggidì qualche seguace ardente e appassionato.

57. Oltre il Libro dei viaggi or ora ricordato, restano di Nâsir il Libro della Felicità, raro assai e poco conosciuto, un canzoniere e il poemetto mistico, il Libro della Luce. A un dato punto di questo libro, egli dice:

> Che altri dicesse queste cose arcane,
> Davver non so, non so che queste perle
> Altri infilasse mai;

e possiam credere che egli avesse ragione. A quanto pare, nessuno prima di lui ebbe composto un libro di consigli pratici, adatti alla vita e alle sue contingenze, perchè anche Abû Saîd fu astratto sempre e sempre considerò le cose con intento speculativo soltanto, e perchè velava le dottrine sue col linguaggio dell'amore, non sempre fu inteso. Ma Nâsir concepì il disegno felice di lasciar da parte e come nell'ombra l'astratto e il filosofico, per esporre in forma di sentenze e di aforismi, piani e intelligibili a tutti, la parte pratica della dottrina mistica. Veramente, anche assai prima di Nâsir si erano composti libri di consigli e di avvertimenti dati in forma

di sentenza, come dovettero essere certi libri del tempo dei Sassanidi, pieni di consigli morali e pratici, e come erano quelle raccolte di sentenze che vanno sotto il nome del gran savio Bûzurc'mihr, vissuto al tempo di Chosroe il grande. Ma la dottrina loro discende, come vedremo, da fonte ben diversa, intanto che la dottrina del libro di Nâsir è di natura mistica; e se, del resto, egli potè aver preso da quei libri il disegno del suo, dovette certamente essere il primo ad esporre la dottrina mistica con intendimento pratico; e però, dicendo cotesto, Nâsir diceva il vero.

58. Pertanto, nel proemio di questo suo *Rûshanây-nâmeh*, cioè Libro della Luce, Nâsir pone come principio fondamentale di tutto il suo insegnamento la nota sentenza dei mistici: « Va! conosci te stesso! », poichè, soltanto col conoscere sè stesso, l'uomo può giungere alla conoscenza di Dio. Ciò è detto e s'intende nel senso panteistico. Ma poichè dai mistici si considera la vita terrena come un gran viaggio a Dio e in Dio, così, per compierlo, non v'ha altro mezzo fuori di questa scienza del conoscere sè stesso. Senza di essa ogni uomo è considerato infelice e impotente dal poeta, intanto che la parola « ignaro » è usata da lui con dispregio e quasi con ischerno nel corso del poema, dicendovisi ancora che gli ignari non meritano alcun riguardo. Non per questi adunque, ma soltanto per gli iniziati nelle dottrine mistiche Nâsir vuol comporre il suo libro che dev'essere come viatico salutare lungo un sentiero aspro e desolato. E lo chiama giardino, in ogni angolo del quale trovasi un amico; e vi sono rose primaverili, e quelle rose non hanno spine.

59. Reso pertanto il dovuto omaggio a Dio e proclamata la vanità infinita delle cose tutte, Nâsir incomincia a porgere i suoi avvertimenti morali. I quali egli non viene dettando secondo certi ordini o categorie, come dopo di lui hanno fatto altri poeti, ma promiscuamente, tornando spesse volte ad argomento già prima toccato e lasciato in tronco. In tutto questo egli si assomiglia a quei poeti gnomici greci che tutta, in una lunga canzone di forma elegiaca, esponevano la loro dottrina morale; ma più ancora che per cotesto, Nâsir loro si assomiglia per la mente serena e calma che tutta tranquilla va considerando le cose e ne giudica ammaestrando. Ma delle immagini felici onde talvolta si piace qualche elegiaco e gnomico greco, come Solone nella bella immagine della procella suscitata da Giove, nessuna si trova nei versi del poeta di Persia, che può vantar soltanto, quanto alla forma, uno stile piano e facile, non contorto, chiaro riflesso della lucida mente sua, ma sempre molto pedestre. Anche si diversifica il persiano dai Greci non solo per la natura diversa della dottrina morale, ma anche per l'applicazione pratica di essa, trovandosi che il poeta greco si appaga di una morale che sta dentro ai confini del giusto, nè va più in là; e Solone desiderava il possesso della ricchezza, con giustizia tuttavia. Ma il persiano disprezza, al solito, le ricchezze e il mondo, e vuole costume umile e cuor mansueto, grandezza e donar liberale ai poveri, misericordia verso gl'infelici tutti, non imporre obbligo di gratitudine a chi da noi

riceve beneficio, anzi domandargli perdono del nostro beneficare. Queste dottrine non erano certamente dei tempi dei gnomici greci, che pure avevano cara la vita di quaggiù; ma Nâsir, imbevuto di quelle strane dottrine mistiche, la disprezzò, spingendo la sua veduta fino alla conseguenza ultima, che è: « Se tu entri nella via della scienza mistica, ti scioglierai dalle apparenze del mondo ». Così diceva egli, e intanto, discendendo dalle astruserie di Abû Saîd alla morale pratica, ritornava pur sempre al principio fondamentale dei mistici, del perdersi in Dio; al qual fine egli si affrettava con mente serena e calma, degna forse dello stoico della antichità.

60. Dell'altra opera mistica di Nâsir, il *Saâdet-nâmeh*, cioè il Libro della Felicità, non possiam dir nulla, perchè difficilissimo a trovarsi e perchè l'edizione che a Parigi ne aveva promesso il Fagnan, finora non è venuta fuori, per quanto ne sappiamo. Sappiamo, del resto, che il libro non è libro di gran conto; e tacciamo anche delle qasîde e delle elegie morali di Nâsir, non solo perchè, secondo noi, di nessun valore poetico (se ciò non fosse, dell'autore avremo fatto menzione tra i lirici), ma anche perchè vi troviam pur sempre dette e ridette le stesse cose delle poesie mistiche. Una sua qasîda poi che lo Schefer ha pubblicata nella introduzione al Libro dei viaggi, è pur misera cosa! Perchè essa per ottantacinque distici, con l'intento di mostrar la vanità delle cose tutte di quaggiù e la necessità del morire, va enumerando lungamente tutti i patriarchi, cominciando da Adamo, tutti i santi personaggi della tradizione mussulmana, tutti i mistici, tutti i filosofi, tutti i re dell'Iran, favolosi e storici, e nota di ciascuno gli anni di vita, somigliando così a quei capitoli del Testamento Vecchio nei quali si enumerano gli anni di vita dei primi patriarchi intanto ch'essi generarono figliuoli e figliuole. In ultimo, non vuolsi tacere che qua e là la trattazione di qualche alto e sottile postulato dottrinale non manca e anzi merita bene che qui si rechi certo passo singolare d'una sua qasîda, in cui è espressa poeticamente una dottrina che sembra accennare alla trasformazione delle specie secondo le dottrine darwiniane, se pure il poeta ebbe chiara e precisa in mente appunto questa idea troppo moderna. Intanto, ecco il passo che traduciamo secondo la lezione dello Schefer:

Trecento e novant'anni e quattro ancora
Dell'Egira dal tempo eran passati,
Quando mi deponea su questo campo
Arenoso [1] mia madre. Io, quale un'erba
Ch'esce dal bruno suol per lo stillante
Umor del ciel, tutto ignorando crebbi.
Poscia, da stato d'erba a quel passai
D'animante e fu' io, per alcun tempo,
Quale augellin senz'ale. Al quarto stato
Fu in me sentor dell'uom, quando sua via
L'alma razional rinvenne in questo
Corpo che della vita è sacro al duolo [2].

61. Di Muizzi abbiam già narrato la vita nel capitolo della lirica e qualche cenno anche abbiam fatto intorno al suo valore di poeta lirico. E

(1) Il mondo.
(2) SCHEFER, *Sefer Nameh*, ecc., pag. XVIII-XIX.

forse basterebbe quanto già di lui abbiam detto, tanto più che molti dei lirici sotto il linguaggio dell'amore sogliono nascondere la dottrina mistica, se ora non fosse necessario notare ancora che in alcuna delle sue poesie egli dispiega la dottrina panteistica più assoluta. Veramente non tutte le sue poesie mistiche sono conosciute e però ben poco si può dire in proposito; una sola tuttavia che l'Hammer riferisce tradotta in tedesco, mostra a quali altezze metafisiche Muizzi s'innalzava. Perchè egli si domanda che siano i due mondi, il terreno e il soprannaturale, e risponde che essi sono veramente un aspetto solo e una immagine sola di un solo amico che è Dio. Dal quale emanano tutte le cose create, che sono lui e sono altrettanti aspetti di lui in quel modo che foglie e frutti, alburno e scorza e midolli, non sono che il granello di semenza che fu posto sotterra, in quel modo ancora che, se un viso si pone dinanzi a cento specchi, le cento immagini riflesse sono pur sempre quel viso. Le cose adunque sono immagini di Dio, e Muizzi nel contemplarle, nell'impeto dell'amore, viene perdendo e consumando sè stesso. A questo fine egli con tutti gli altri mistici sospira; ma perchè l'amore lo ha fatto voluttuoso nelle liriche, s'intende quanto al linguaggio nella sua espressione letterale, e qui l'ha reso metafisico, così questo stesso amore l'ha forse anche distolto dalla considerazione della vita pratica e dalla cura di applicarvi quelle dottrine morali, e pur sane ancora e salutari, che gli altri mistici professavano. Muizzi sembra essere ingegno speculante e nulla più.

62. Anche di Senâi abbiam già parlato altrove come di poeta lirico, quantunque le liriche sue possano esser tratte ad altro significato. Ora invece vuolsi considerarlo come poeta apertamente mistico, autore del più antico poema dottrinale che ci resti, quale poi servì di modello ai poemi di Attâr e di Rûmi, rincrescendoci tuttavia di non poterne dire con cognizione piena, perchè del poema non abbiamo potuto avere che alcuni brevi passi da un manoscritto di Monaco e il sunto da uno scritto dell'Hammer.

63. Il poema porta il titolo arabo di *Hadîqat ul-Haqîqat*, cioè il Giardino di Verità, si divide in dieci parti o libri ed è dedicato al principe Behrâm-shâh della casa dei Ghasnevidi. Ma nel comporlo, il poeta, per quello che possiam giudicare, non ebbe disegno ordinato nè stabilito, e però, anche come tale, esso poema è il modello vero d'altri poemi mistici, come la Cobla spirituale di Rûmi, in cui inutilmente si cercherebbe alcun ordine. Con questo, massime nel libro primo, Senâi esce spessissime volte d'argomento e tratta di cose che nulla hanno da fare col misticismo, onde l'opera sua, più che poema mistico, potrebbe chiamarsi un'enciclopedia vera nella quale tutto il sapere del tempo, sebbene con disordine grande, trova il posto suo. Nè i titoli delle diverse parti corrispondono al contenuto, trovandosi, per esempio, trattata ed esposta la natura dei sogni e detto il modo d'interpretarli nella parte prima che pure dovrebbe parlare, per quel che pare, della Intelligenza. Le quattro parti che seguono, toccano dell'eccellenza del Corano, fanno le lodi di Maometto profeta, di Alì

e dei figli suoi, morti per la fede, e trattano della ragione umana e della eccellenza del sapere e della fede e anche della natura dell'amore. La parte sesta promette di trattar dell'anima dell'universo, e parrebbe che il poeta, a questo punto, venga a parlar veramente della dottrina mistica. Ma egli, toccato brevemente l'argomento, si perde a dire dei volti belli e dei brutti, della primavera e delle proprietà delle erbe, di certe nomenclature arabe e persiane. Dalla settima che deve trattar della negligenza e della dimenticanza, dalla ottava che tocca delle stelle e del cielo e delle loro meraviglie, dalla nona che è dedicata agli amici e ai nemici e finisce esponendo la natura della unione dell'anima con Dio, passiamo alla decima, la quale dovrebbe dire dell'essere vero e delle qualità vere del contemplante. Ma in questa, Senâi, con disordine incredibile, ha accatastato tutto ciò che nelle altre parti non ha potuto fare entrare, onde è avvenuto che questa si estenda quasi a un terzo dell'intero poema. Perchè, lasciato da un canto, e presto assai, l'argomento, egli sembra ricordarsi d'un tratto che, a principio della sua carriera poetica, egli è stato anche poeta di corte. Perciò fa le lodi del principe Behrâm-shâh, e seguitando si diffonde lungamente a parlare di ciò che deve o non deve fare un sovrano; poi, lasciandosi andare alla sua fantasia, egli va anche più in là e parla ora in bene ora in male di certi personaggi della corte di Ghasna e fa la satira dei poeti e dei medici, e dice delle malattie, poi del sorgere e del tramontare dei pianeti, e si lagna dei contemporanei e torna a biasimar la poesia e fa la critica della creatura umana, terminando poi con la data della composizione del poema, che è il 525 d. E. (1130 d. C.).

64. Di questo poema che si compone di undicimila distici, non avremmo riferito tutti questi particolari, se esso non fosse il primo esempio, in ordine di tempo, di poema mistico ed enciclopedico in Persia. Dell'arte sua diremo che essa è umile e pedestre, priva d'ornamenti, quale appunto è pur quella degli enciclopedisti e mistici nostri del Medio Evo che hanno composto in versi. Ne sia esempio il Tesoretto di Brunetto Latini. Storielle puerili, sebbene di alto significato morale, ubbie e superstizioni, errori grossolani di popolo, stanno accanto a nobili pensieri e ad utili insegnamenti, esposti in un dettato prolisso, con ripetizioni inutili. Ma c'è anche semplicità, e quella semplicità attrae il lettore. Del resto con quell'intento che ebbe Senâi, anche trattando di dottrina mistica, di toccar tutto il sapere dei tempi suoi, ci sembra che l'opera sua discenda, fatta sempre eccezione della parte mistica, dalle ampie enciclopedie persiane e arabe dell'ottavo, del nono e del decimo secolo. Ma questo punto particolare sarà esaminato da noi nel capitolo nono, laddove faremo anche un cenno della probabile origine prima di queste enciclopedie e della loro parziale parentela con le nostre del Medio Evo.

65. Ricordiam qui come di passaggio e alla sfuggita un'ode di Khâqâni quale daremo tradotta nell'appendice, tutta di senso mistico, sebbene già molte altre odi di lui, benchè di linguaggio amoroso, si possano

considerar mistiche per le ragioni dette tante altre volte altrove. Quell'ode pertanto assume il linguaggio dell'empio e dello scapestrato, come spesse volte fanno le poesie dei mistici, rigettando ogni insegnamento di religione positiva e inneggiando alla compagnia del diletto e fedele amico, il quale, s'intende, è Iddio medesimo. Fa poi meraviglia il trovar tra le poesie di Khâqâni quest'ode che pur ne conserva l'impeto consueto e la foga, ma con sì manifesta espressione mistica, fra tante altre che sembrano dettate, e forse sono, nel delirio subitaneo di un amore terreno. O forse noi non ne conosciamo tutto il canzoniere, laddove certamente sarebbe facile ritrovare qualche altro esempio di ode simile a questa.

66. Come Khâqâni è più noto come lirico che come mistico, così Nizâmi è più noto come poeta romanzesco; però dell'opera sua poetica parleremo più a lungo nel capitolo che tratterà della poesia romanzesca, intanto che ora toccheremo soltanto della sua vita e di una sua opera mistica, detta con titolo arabo *Makhzan ul-asrâr*, cioè il Tesoro dei Misteri. Ma intorno alla vita sua regna tuttora l'oscurità più grande, e quantunque il Bacher in una sua dotta scrittura abbia tentato di ritesserne il racconto, restano ancora molti dubbi che forse non si potranno mai risolvere. Mancano memorie contemporanee e certe, e ciò che si legge nelle opere stesse di Nizâmi, non dà molta luce, e i biografi orientali sono pieni di contraddizioni e d'incertezze. Del resto, per la storia della poesia, poco importa veramente il sapere se Nizâmi ha dedicato piuttosto a questo che a quel principe qualcuno de' suoi poemi, e l'affaccendarsi, per accertar cotesto, in mille ricerche minuziose e scriver solo per questo decine e decine di pagine come il Bacher ha fatto, ci sembra fatica sprecata e tempo perduto.

67. Si raccoglie pertanto dalle sparse notizie che Nizâmi figlio di Yûsuf nacque nel 535 d. E. (1140 d. C.), nella regione montuosa di Qum, e che visse la maggior parte del tempo suo a Gangia, città della provincia di Arrân, onde fu detto ancora che egli ne fosse nativo. Nè di là si tolse quasi mai, quantunque i più potenti principi del tempo, e più degli altri i Selgiûqidi, desiderassero averlo alla loro corte, e più ancora ambissero ardentemente di aver da lui dedicata alcuna delle sue opere. Ma egli visse nella pace e nella tranquillità, rimunerato sovente da qualche potente con magnificenza regale, guardato con occhio invidioso dai poeti cortigiani, dei plagi dei quali egli si lagnava con amarezza e veemenza. Perdonava tuttavia e diceva di voler vivere nella solitudine appunto per non aggirarsi per le corti affollate di adulatori e di gente abietta. Dicesi anche che fosse d'una pietà grande, tanto che Davlet-shâh, nella biografia di lui, afferma che nessuna lingua ne potrebbe far conoscere la grandezza, la santità e la perfezione. E pare che da principio, forse perchè ancor giovane perdette il padre, volesse darsi interamente alla vita ascetica, ma che poi, mutato divisamento, se ne distogliesse. Tre volte si ammogliò, e dal primo matrimonio ebbe anche un figlio che gli fu carissimo e del quale egli parla con affetto intenso in alcun passo delle sue opere. Questo figlio eragli conforto

nella vita solitaria nella quale egli dice di vivere come una rosa che malinconica si sta rinchiusa nel suo bocciuolo:

Tal mi fec'io nel solitario loco
Assiduo sempre, qual si sta captiva
In suo bocciuol malinconica rosa.

Morì di settantatrè anni nel 598 o 599 d. E. (1201 o 1202 d. C.) e fu sepolto a Gangia laddove mezzo secolo fa la sua tomba si vedeva ancora; e un poeta, che alcuni dicono essere stato Saadi, alludendo alla vita solitaria di lui ond'egli fu poco conosciuto e non degnamente apprezzato dai contemporanei, compose per la sua morte i versi seguenti:

Nizâmi si partì, la vaga perla
Che il ciel formò di limpida rugiada
Per la gemma del mondo. Ella splendea
Calma in sua luce, ma poichè la terra
Non curarla sembrava, il ciel riprese
Il vaghissimo dono
E alla conchiglia la sua perla rese.

68. L'opera, per la quale noi assegniamo a Nizâmi un posto fra i mistici, sebbene egli sia il principe dei poeti romanzeschi, si è, adunque, il Tesoro dei Misteri, che da tutti si considera essere poema mistico, se pure si toglie l'Hammer che afferma non trovarsi in esso alcuna traccia della dottrina. Ma, quantunque si debba concedere che Nizâmi in questa e in altre opere sue abbia avuto in animo di toccar la morale pratica piuttosto che perdersi nelle speculazioni astruse e nebulose, pure anche la natura de' suoi insegnamenti pratici è mistica essenzialmente. Tra i quali poniamo quello del doversi disprezzare la vita presente, e quello del doversi l'uomo consumare nell'amor di Dio, come lampada che ardendo consuma sè stessa, e l'altro del considerare il mondo come una illusione vana e nulla più, intanto che a capo del pellegrinaggio terreno stanno rottura di catene e libertà. E questi insegnamenti Nizâmi in ogni parte di quest'opera sua espone nudamente e schiettamente, non per allegorie, non per divagazioni, non per concetti nebulosi e astratti. Che se, come vedremo, Attâr adoperò l'allegoria nel suo poema e Rûmi si tenne alle speculazioni più alte, ciò nè importa nè vuol dire che ogni poema mistico debba essere di questa stessa maniera. Attâr e Rûmi si mostrano soltanto mistici e contemplanti, e ciò significa che essi posero la speculazione ultimo e solo termine del poema mistico, laddove ai tempi di Nizâmi questo genere di componimento poetico soleva accogliere in sè cose di natura assai diversa e fra loro disparate, e molto meno escludeva la morale pratica. Così appunto fece Nizâmi e così fece Senâi, per il quale esso Nizâmi aveva venerazione grandissima. A queste prove che crediamo bastanti per dimostrare che il Tesoro dei Misteri è poema mistico, si può aggiungere ancora la circostanza che Nizâmi, da principio, voleva darsi alla vita ascetica, e il Tesoro dei Misteri si è appunto l'opera della sua gioventù. Con questo, sono frequentissimi i pensieri e le considerazioni di natura mistica sparsi per tutte le altre opere sue, in una delle quali, anzi nella più celebre,

troviamo Iskender, cioè Alessandro Magno, di capitano fatto filosofo, poi profeta e asceta contemplante.

69. Il Tesoro dei Misteri conta poco più di duemila e duecento distici e si divide in venti capitoli ai quali precede un lungo proemio suddiviso in sezioni. Incominciasi con le lodi di Dio, con quelle del profeta, del quale altresì si descrive l'ascensione prodigiosa al cielo, e seguitando, fatte le debite lodi di altri profeti, si passa a dire di Behrâm-shâh, principe di un ramo laterale dei Selgiûqidi, al quale il poema è dedicato. Terminato il proemio lunghissimo, il poeta si conduce a trattar le sue questioni morali e filosofiche, le quali toccano dell'uomo in generale e delle qualità sue, dell'osservanza della giustizia, degli avvenimenti di quaggiù, dell'abbandono delle ricchezze e di molti altri argomenti, ponendo, al fine di ogni trattazione, un racconto o una favola che acconciamente dichiara la dottrina esposta. In un capitolo di conclusione, egli ringrazia Iddio d'aver potuto compiere l'opera sua,

70. La quale non è certamente la migliore fra le altre di Nizâmi, e perchè essa appartiene alla gioventù di lui, ha anche in misura più grande i difetti di tutte le altre. E questi sono in generale un linguaggio oscuro e un fraseggiare artifiziato e ricercato che velano il pensiero, già di per sè molto incerto, e allusioni continue a cose disparate e lontane, e una predilezione soverchia per le metafore, se non sempre poco adatte, quasi sempre però di senso assai difficile ad afferrare. Perciò, come di questa, così la lettura delle altre opere di Nizâmi riesce sommamente faticosa intanto che gli accenni ch'egli fa ai tempi suoi, e le invettive contro i poeti cortigiani, emuli suoi e di lui invidiosi, o le lunghe prediche intercalate, la rendono per poco stucchevole e fastidiosa. Il Tesoro dei Misteri poi, in particolare, fa conoscere, come giustamente osserva il Bacher, che Nizâmi, quando lo compose, non aveva ancora trovato la sua via; e però molte cose ch'egli vi dice, in altre opere non avrebbe dette o dette le avrebbe diversamente, ed egli stesso confessa che il comporre gli riesce faticoso, dovendo appoggiar lungamente il capo tra le ginocchia prima che l'estremità del filo gli venga tra le dita.

71. Ma tutto ciò riguarda la forma soltanto e la veste esterna della poesia di Nizâmi. Che se la veste ch'egli dà ai suoi pensieri, a parer nostro, ha quei difetti che ora notavamo, essi difetti sono ricompensati a usura dai suoi sentimenti, tutti alti e nobili, dai concetti elevati, dalla sana dottrina morale, la quale è volta alla pratica della vita, è umana ancora e non astrattamente ascetica. La dottrina mistica poi, sebbene in questo Tesoro dei Misteri da per tutto s'infiltri, vi è posta in misura sobria e giusta, intanto che l'uso dei racconti e delle favole, posti a confermazione delle cose esposte, deve esser venuto a Nizâmi da altra fonte, come diremo nel capitolo della poesia gnomica.

72. Da Nizâmi passiamo ad Attâr che per il primo, forse, trattò la dottrina mistica con intento speculativo soltanto in opera di lunga lena.

Ferîd ud-dîn Attâr, figlio di Ibrâhîm, fu uno dei poeti persiani più fecondi, contandosi fino a diciassette le sue opere principali, alcune delle quali hanno molte decine di migliaia di distici; ed egli sarebbe stato il poeta mistico più illustre se il suo discepolo, Rûmi, non l'avesse poi di gran lunga superato. Nacque a Kerken nel territorio di Nîshâpûr nel 513 d. E. (1119 d. C.), regnando il principe Sengiar della casa dei Selgiûqidi, e della sua lunga vita che superò i centodieci anni, passò la giovinezza in Nîshâpûr e il resto nel vicino villaggio di Shâdyâkh. Il padre suo, che trafficava di profumi in città, gli lasciò morendo buono e ricco stato e il soprannome di Attâr che in lingua araba significa profumiere. Un giorno, egli stava seduto sulla soglia del suo fondaco in Nîshâpûr, attorniato dai suoi famigliari, allorquando un mendico errante, dall'aspetto dimesso e dalle vesti lacere, gli si fermò dinanzi cacciando innanzi uno sguardo curioso attorno al fondaco e alle mercanzie accumulate. E perchè gli occhi suoi d'un tratto si erano riempiti di lagrime, al visitatore strano e importuno Attâr fece segno che dovesse andarsene. Disse allora il mendico: « O signore, il fardel mio è leggiero e io non ho nulla all'infuori di questa tonacella. Ma tu, con cotesti sacchi pieni di essenze, che farai nel giorno della tua dipartita? Io posso togliermi ben presto da questo mercato, ma tu pensa a' tuoi carichi e alle tue merci e con avvedutezza pensa al tuo stato! » — Queste parole toccarono il cuore di Attâr, il quale, in un impeto di carità subitanea, come San Francesco d'Assisi dinanzi al padre suo e al vescovo della città, abbandonò tutto il suo avere ai poveri e vestì l'umile tonaca di religioso mendicante. La fantasia popolare aggiunse poi al racconto anche parte di miracoloso, dicendosi che, domandando ad Attâr il mendico come mai, d'un tratto, egli potesse lasciar tante ricchezze, Attâr gli rispose che egli sperava e confidava di poter serenamente morire come un povero di Dio. « Vediamo! » disse l'ignoto mendico, e deposta al suolo la povera scodella di legno nella quale soleva mangiare, placidamente all'istante spirò.

73. Attâr apprese la dottrina mistica nel romitorio di Rukn ud-dîn Akâf, uno dei più celebri contemplanti e dottori del suo tempo. Fece più tardi il pellegrinaggio alla Mecca e nel viaggio raccolse con cura pietosa le memorie di molti uomini pii, resi già illustri prima di lui nella vita contemplativa, per servirsene poi nel comporre i suoi libri. Ritornato dal lungo pellegrinaggio e ridottosi a vivere a Shâdyâkh, nella pace profonda della vita ascetica egli passò il restante dei giorni suoi componendo libri ad istruzione dei suoi correligionari e accogliendo devoti visitatori. Ma quella vita pia e serena, tutta spesa nell'educare e nel beneficare, fu tronca dal ferro dei barbari. Perchè, quando le orde di Gengîskhân nel 627 d. E. (1229 d. C.) presero Nîshâpûr e vi commisero orribile eccidio, il vecchio anacoreta fu fatto prigioniero da uno dei Mongoli; e perchè il barbaro già stava per ucciderlo, un altro, toccò da pietà, gli gridò: « Lascia vivere cotesto vecchio, e io ti darò mille monete d'argento! » — Attâr allora

soggiunse: « Non vendermi a così buon mercato, perchè troverai chi mi ti comprerà a prezzo più alto ». — Passava un altro soldato mongolo, che veduto il vecchio, gridò al primo in suono di scherno: « Non ucciderlo! io ti darò per suo riscatto un sacco di paglia! » — « Vendimi! disse allora sorridendo Attâr, perchè cotesto è tutto ciò che io valgo ». — Così fu ucciso. Egli portava allora la tonaca ereditata poco innanzi da Mag'd ud-dîn di Bagdad, che fu detto principe dei contemplanti e gloria dei martiri, morto tra il 607 e il 616 d. E. (1210-1219 d. C.).

74. La sua sepoltura, che ben presto fu visitata da pellegrini illustri, era fuori della porta di Shâdyâkh, laddove più tardi un piccolo romitaggio fu edificato. L'esser sepolto presso il luogo dove il santo riposava, fu tenuto allora a gran ventura e molti ambirono questo onore, e l'illustre poeta Alì Shìr, che fu ministro del principe Huseyn Mìrza, vedendo la frequenza dei devoti in quel luogo pio, vi innalzò quasi tre secoli più tardi, al dire di Davlet-shâh, un sontuoso edifizio. La pietra sepolcrale di color nerastro, che recava un'iscrizione con un elogio pomposo del santo, fu trovata non molto tempo fa dal Khanikoff, stato console generale di Russia in Persia, e l'iscrizione ne fu pubblicata con traduzione francese dal Garcin de Tassy nella prefazione messa innanzi alla traduzione del poema Il Colloquio degli Uccelli. Vi fu poi un ignoto poeta che volle comporre un poema col titolo di *Bî-sar-nâmeh*, cioè Il Libro del Decapitato, facendone autore lo stesso Attâr che l'avrebbe composto quando la testa già gli era stata spiccata, e scritto poi con il proprio sangue. Il poema è mistico, pieno di gonfiezze e di espressioni enfatiche, e il suo ritornello si è: « Io son Dio, io son Dio, io son Dio; sciolto son io da odî, da vanità e da passioni ». Ed è questa l'impresa, come a dire, di tutta la dottrina mistica.

75. Molte, come abbiam detto, sono le opere di Attâr, poetiche tutte, eccetto una che racconta in prosa le vite degli asceti; e noi, parlando delle più conosciute e di quelle di maggior momento, lascieremo le altre non solo per risparmiare una enumerazione inutile di opere, ma ancora perchè alcune fra esse sono comprese e rifuse nelle principali e molte cose vi sono anche ripetute.

76. Opera pertanto che si assomiglia nel modo e nell'intento al Libro della luce di Nâsir Khusrev, si è quella detta il *Pend-nâmeh*, cioè il Libro dei Consigli, perchè ambedue le opere hanno un fare piano e facile, non si aggirano per le astruserie della dottrina mistica, ma soltanto porgono consigli pratici per la vita, insegnando a dominare le passioni dell'animo e a frenarne i moti. Ma Attâr si differenzia dall'altro in questo, che egli ha diviso acconciamente la materia per capitoli e sezioni, facendone un vero e proprio manuale, laddove quello di Nâsir procede confuso e disordinato. Attâr, pertanto, incomincia dal proclamare le lodi di Dio santo che ha donato la fede a un pugno di terra, e seguita con l'elogio del Profeta e dei dottori, supplicando Iddio di aver misericordia della debolezza umana e di non riguardare alle colpe. Fatto cotesto, egli imprende a porgere i

suoi insegnamenti descrivendo la natura di tante e tante cose, quali giovevoli e quali dannose all'uomo. Nella quale enumerazione e descrizione, egli si è lasciato andare a minuzie soverchie, onde il libro suo non sembra che un trattato di casistica pedantesca. A far parer ciò contribuiscono ancora quei titoli apposti ai vari capi come sono i seguenti: « Di quattro cose che sono pericolose » (c. XI) —, « Di quattro cose che bisogna dispregiare (c. XXVIII) » —, « Di quattro cose che ne producono altre quattro » (c. XXIX) —; e sono veramente cosa molto gretta e povera. In alcuni luoghi poi si trovano insegnamenti e consigli che a noi sembrano puerili e dei quali noi non possiam comprendere l'importanza, come quello di non specchiarsi di notte, e l'altro di non usar stuzzicadenti di qualunque legno pur che sia, e quello di non scopar di notte la casa, e quello di non spegnere la lampada soffiando, e molti altri di simil genere, che forse, come quest'ultimo, s'attengono ad antichi riti e superstizioni. Eppure quei settanta capitoli nei quali il libro si divide, si leggono con piacere e in alcun punto anche con una meraviglia grata per i rivolgimenti improvvisi e inaspettati che il poeta sa dare al pensier suo, nella qual cosa i poeti persiani non trovano chi li pareggi. Osservazioni acute, illazioni e deduzioni che sembrano ardite, e sono proprie, una chiarezza limpida, immagine fedele di animo quieto e di mente serena, sono le qualità belle di questo aureo libro. Il quale, quando ne fossero levati alcuni punti che non fanno per noi, starebbe molto bene in mano anche dei giovani nostri, più che non potrebbe stare il Manuale di Epitteto che vuol forzare la natura umana e tenta quasi di mutarla, laddove il libro di Attâr la prende quale essa è, la seconda, ma la corregge anche, e ne guarda con compassione profonda i difetti. Perchè umiltà di cuore e pazienza, rinunzia alle vanità terrene, e perdonar le offese e soccorrere i poveri di Dio e visitar infermi e proteggere orfani e onorare i genitori, sono i nobili insegnamenti di Attâr, insegnamenti umani e cristiani, che inutilmente si cercherebbero nelle pagine del filosofo greco. Ma costui non conosceva la dottrina della carità.

77. Se Attâr nel Libro dei Consigli ebbe il disegno di porgere una guida morale ai giovani, ai quali non era ancora opportuno il far conoscere più alte dottrine, nel libro, invece, che s'intitola in arabo *Gevher uz-zât*, cioè la Natura dell'Essere, liberamente si abbandona ad esporle in tutta la loro portata ed estensione, come componendone un trattato vero e proprio. E ciò egli fa non già con calma e freddezza di filosofo, ma con entusiasmo ardente di predicatore, anzi con impeto di poeta. La lettura poi di questo poema molto singolare fa lo stesso effetto in noi dell'udire il discorso di qualche persona che, presa potentemente da qualche idea tutta sua propria, non fa che parlarne ad ogni momento e a tutti e parlando vi ritorna per tutte le vie, ripetendo con insistenza e a sazietà le stesse cose sempre. E però esso, per questa ragione e per la soverchia lunghezza che è di cinquantamila versi, e per le frequenti ripetizioni, è

giudicato fastidioso e stucchevole tanto da non potersene sopportar la lettura sino al fine. Tal giudizio sembra essere, forse, un poco severo; perchè, anche riconoscendo i difetti dell'opera veramente gravi, in quegl'inni frequenti alla divinità, in quelle calde preghiere sospiranti all'annientamento dell'uomo, in quegl' impeti lirici d'amore, si vede come in un uno specchio l'anima ardente del poeta, traboccante d'amore, anelante come ad una patria lontana, da lungo tempo abbandonata, a cui, alla fine, è pur certa di poter giungere. Del resto, Attâr manca veramente di un'arte poetica e molto meno egli conosce il freno dell'arte; e però egli si lascia andar volentieri, troppo volentieri, alla corrente de' pensieri suoi, nè li lascia se non come li ha ripetuti mille volte e presentati in mille maniere. Talvolta ancora una parola del Corano o di qualche sapiente gli serve come di testo, e questa parola egli va ripetendo per diecine e diecine di volte a capo di ogni distico e sempre con interpretazioni e applicazioni nuove, anche quando queste pochissimo differiscono fra loro. Perciò molti versi e molte parole, ma assai poca sostanza di pensiero.

78. Indotto poi dalla natura della sua dottrina la quale viene a conclusioni che, come sono espresse dalle parole, nelle parole prese in sè sembrano un assurdo, di questi assurdi apparenti Attâr a preferenza si compiace, e aiutato dal linguaggio poetico allegorico e simbolico, mette insieme a disegno parole e pensieri che fra loro contrastano e ripugnano e sono inintelligibili per chi non ha la chiave di questo linguaggio mistico. Tale però è in qualche punto l'oscurità del suo dire, che non sempre ciò che egli dice, si può intendere. Nella qual cosa il poema si differenzia assai dal Libro dei Consigli, nel quale tutto è ordinato e chiaramente esposto. Nè sembra che questa Natura dell'Essere abbia avuto disegno già stabilito, poichè essa è come una sequela di capitoli posti l'uno a ridosso dell'altro senza che il secondo sia o continuazione o esplicazione del primo, intanto che ogni cosa vi sta come da sè, senza legame di sorta, intanto che qualche narrazione o favola rompe di quando in quando l'uniformità dell'esporre. Tra le quali narrazioni non possiamo passar sotto silenzio quella bellissima del vago e avvenente giovinetto che si mette in mare col padre suo. Allontanatasi la nave dalla spiaggia, il bellissimo fanciullo sospira la patria che ha lasciata, e vorrebbe tornare indietro e si meraviglia del padre che per trafficare si espone ai pericoli di un lungo viaggio. E il padre cerca distoglierlo dal suo falso vedere, e il figlio afferma ch'egli sospira per l'oggetto dell'amor suo. Quello allora, stizzito, minaccia di farlo gettare in mare, perchè il fanciullo non sa tenersi dal gridare che quella morte è per lui più dolce dell'andar viaggiando; gettasi perciò nelle onde e sparisce come falda di neve ai raggi del sole. Il padre, troppo tardi pentito, segue, gettandosi in mare, il figlio suo, intanto che gli altri naviganti stanno attoniti a riguardare. Questo racconto pieno di significato, sebbene adombri il fine supremo a cui è volta l'anima umana secondo i mistici, l'annientamento in Dio, anche più sarebbe pietoso così

com'è, se il poeta non facesse parlare il vago suo garzone con linguaggio teologico per toccare dell'assoluto e dell'amore infinito e della rivelazione dei misteri dell'esistenza.

79. Ciò che manca nella Natura dell'Essere, cioè un disegno proprio di opera compiuta e coordinata nelle parti sue, trovasi nell'altro poema di Attâr, detto con titolo arabo *Mantiq ut-tayr*, cioè il Colloquio degli Uccelli. Esso non è che un poema allegorico che sotto una favola nasconde tutta una dottrina filosofica, onde alcuni l'hanno paragonato, anche per certe somiglianze che ci sono, al Romanzo della Rosa. Il Colloquio degli Uccelli adunque sotto forma sensibile rappresenta il viaggio dell'anima umana verso l'assoluto nel quale essa deve perdersi, essendo ciò massimo e supremo segno di perfezione. A quest'alto grado non tutti possono ascendere perchè non tutti sono da tanto e dura è la prova ed è necessaria una volontà veramente pertinace; e però, poichè anche l'esposizione di questa materia era difficile di per sè, Attâr ha voluto trattarla in forma allegorica per renderla di più facile e piana intelligenza. La favola, del resto, che è il soggetto del poema, non fu inventata da lui, ma è ancora una di quelle solite favole di conoscenza comune e di natura popolare, tanto più acconcie a certi fini quanto più sono note e trite; trovasi pertanto, come vedremo nel paragrafo che segue, che anche Avicenna l'adoperò in un suo trattato di natura filosofica.

80. Il Colloquio degli Uccelli, dopo le consuete lodi a Dio, al Profeta e ai quattro primi Califfi, s'apre con un parlamento che gli uccelli tengono, raccoltisi insieme ad eleggersi un re. Presiede all'assemblea il gufo reale, perchè egli da natura ha una corona reale in capo, e propone agli uccelli radunati di menarli alla reggia del Simurgh, che abita solitario sui monti Qâf, ai confini della terra. Il Simurgh non è più, nel nostro poema, il mistico e favoloso augello, abitatore del monte Alburz, protettore della casa di Rustem secondo l'epopea di Firdusi, ma quantunque anche presso Firdusi egli già sia un augello sapiente e l'Avesta conosca un certo numero di questi augelli saggi, nel poema di Attâr esso raffigura l'Essere universale. Egli è quell'essere assoluto che è vicino a tutti intanto che noi ne siam lontani, nascosto sotto mille e mille veli di tenebre e di luce, principe che non conosce limiti al suo potere, immerso nel suo essere infinito, desiderato da mille, ma non trovato mai da nessuno, tale, che l'anima non può descriverlo, la mente non può comprenderlo. Il gufo adunque, poichè gli uccelli vogliono un re, propone di guidarli a quella reggia lontana. Accolta la proposta, egli è subitamente eletto dagli uccelli per loro duce, e già la radunata compagnia sta per mettersi in viaggio, quando alcuni uccelli si fanno innanzi per far loro obiezioni. Alle quali risponde acconciamente il gufo con ragionamenti e apologhi di significato dottrinale; molti tuttavia si ritraggono sgomenti, intanto che i più forti e costanti si mettono in via. Ciò accade non senza altre obiezioni da parte degli uccelli, confutate destramente dal gufo con ragionamenti lunghi e stucche-

voli e con altri racconti e apologhi, ripetendosi molte e molte volte le stessissime cose. Onde avviene che l'azione vera del poema incominci soltanto oltre la metà di esso, quando, sciolti i dubbi e tolta ogni obiezione, il gufo si fa a descrivere il viaggio che si sta per cominciare. Ma le valli che pure è d'uopo superare per toccar la reggia del Simurgh, e che nel poema si descrivono in maniera fantasiosa e stravagante, intanto che ogni particolare vi ha significato simbolico, sono in numero di otto e hanno nomi diversi; però v'è quella della ricerca, quella dell'amore, quella della conoscenza, quella della soddisfazione, quella dell'unità, quella dello stordimento, quella della povertà e quella dell'annientamento.

81. Queste valli pertanto, con infiniti stenti di corpo e torture d'anima, tra inevitabili cadute e perdite, col solo conforto di un ardente desiderio di giungere alla meta, sostenuto da digressioni dottrinali e da esempi di uomini santi, sono superate alla fine. Ma della viaggiante compagnia pochi omai sono i superstiti, poichè soltanto trenta uccelli, di tanti che erano, toccano stanchi e sfiniti le soglie del Simurgh. Nel cospetto del quale, assiso in trono con tutta maestà, essi sono ammessi; ma la loro meraviglia è ben grande allorquando essi nel Simurgh ravvisano sè stessi. Così l'essere particolare e contingente viene a perdersi nell'essere universale ed eterno col quale altresì s'identifica e immedesima, come tornando al principio suo e alla origine sua. Alla quale interpretazione è d'aiuto ancora la lingua del testo per un suo speciale giuoco di parole. Perchè, intanto che la parola *Sîmurgh* è il nome del favoloso augello del monte Qâf, divisa in *sî murgh* significa, in persiano, trenta uccelli; perciò il poeta può ben dire che là, nella misteriosa reggia, i trenta uccelli pellegrini (*sî murgh*) vedevano sè stessi nel Simurgh. Nè occorre qui il dire che Attâr si valeva destramente di una etimologia falsa del nome, quale, del resto, egli credeva buona come tale si crede comunemente dai Persiani. Invece, il nome dato all'augello favoloso suona *çaêna meregha* nella lingua dell'Avesta e *çîn môrgh* o *mûrû* in pehlevico, e significa ben altra cosa. Col passo poi, sublime veramente nella stravaganza sua, che descrive la meraviglia degli uccelli nel cospetto del loro re, si chiude il mistico poema.

82. Il Colloquio degli Uccelli, che conta poco più di quattromila e seicento distici, è molto più sobrio dell'altro, la Natura dell'Essere. Però saremmo indotti a credere che esso è l'opera dell'età perfetta e ancor fresca del poeta, laddove la Natura dell'Essere dovrebbe attribuirsi ad una età più tarda, sapendosi anche che Attâr morì più che centenario. La Natura dell'Essere, veramente, nella sua parte espositiva risolvesi spesse volte in un soliloquio lungo, simile al brontolio di un vecchio che va ruminando, senza stancarsi mai, cose già dette, interrompendosi qua e là con qualche parlata veemente, ricordo e indizio di gioventù già rigogliosa. Anche il Colloquio degli Uccelli ha questo difetto grave delle lungherie soverchie, ma non in misura così grande, e però ne è assai più piacevole la lettura. Che se la sobrietà, che quasi sempre manca nei poeti persiani,

fosse maggiore in questo poema, che sull'altro ha il pregio d'essere condotto con disegno determinato e con unità d'azione, esso sarebbe riuscito quasi perfetto. Ma quella parte prima, lunghissima, tutta spesa in dispute e ragionamenti, e quell'altra quasi ugualmente lunga che descrive la strada per le simboliche valli, perchè appunto ritardano l'azione che è il viaggio alla reggia del Simurgh, riescono al lettore, anche coi loro racconti intercalati, di fastidio non piccolo. Questi difetti tuttavia sono compensati in gran parte dalla fantasia fervida che Attâr dispiega sempre, dalla forza della dizione, quantunque non sempre di sapore poetico, e più ancora da quel fare dolce e insinuantesi, da quel molle abbandono, da quell'aria di fiducia piena, che sono qualità proprie di questo poeta singolare. Al quale, appunto per queste sue qualità, giovò assai il metro da lui scelto, metro molle e dolce, d'un'armonia melanconica e soave, ben differente dal metro concitato e robusto della canzone epica di Firdusi. Che se Attâr mancò della vera e grande e potente scintilla poetica tutta propria del genio, non gli fece difetto tuttavia nessun sentimento nobile, molto meno poi il sentimento umano. Perchè, sebbene tenti arditamente di guidar l'uomo a perfezione altissima e quasi inarrivabile, pure egli non dimentica mai chi soffre in terra, e per gl'infelici tutti, posti in alto o in umile grado, cerca e sa trovar sempre qualche parola valevole di conforto.

83. Allorquando Attâr morì, fu domandato ad un asceta a chi dei due, Attâr e Rûmi, egli attribuisse profondità maggiore nella dottrina mistica; perchè il saggio rispose: « Rûmi, pari ad un'aquila, poggia alle altezze della perfezione in un batter d'occhi; Attâr raggiunge la stessa altezza, ma si arrampica lento e perseverante come una formica ». E il giudizio è giusto e ben dato, perchè nessun poeta mistico, nè prima nè poi, raggiunse come Rûmi tanta eccellenza lasciandosi a dietro di gran tratto gli stessi suoi maestri. Il nome di questo poeta, che tanto sovrasta agli altri mistici tutti, fu Gelâl ud-dîn, ed egli era nativo di Balkh, ma ebbe il soprannome di Rûmi perchè visse gran parte della sua vita e morì nell'Asia Minore, nel regno di Rûm o d'Iconio. Il padre suo, Behâ ud-dîn Veled, discendeva dal Califfo Abû Bekr e la madre sua era d'una casa principesca del Khârezm. Questa famiglia illustre godeva riputazione grande in Balkh, e il giovane Rûmi, che era nato nel 604 d. E. (1207 d. C.), v'ebbe educazione splendida e perfetta. Ma la stima e il rispetto di cui godeva il padre suo come uomo ricco e magnanimo e come dotto in scienza giuridica, che egli pubblicamente insegnava, destarono l'invidia del principe di Balkh, Muhammed Khârezm-shâh, che lo costrinse ad esulare. Behâ ud-dîn dovè partire con tutta la famiglia, e volgendosi alla Mecca per compiere il sacro pellegrinaggio, passò per Nishâpûr, laddove egli visitò il pio e già famoso Attâr. Il quale, come vide il fanciullo Gelâl ud-dîn, allora dell'età di cinque anni, gli fece il dono d'un suo libro dicendo con ardor d'entusiasmo: « Tempo verrà che questo fanciullo accenderà il fuoco dell'amor divino per tutto il mondo! » Visitata la Mecca e fatta adorazione in Siria alle tombe dei mar-

tiri della religione, l'esule compagnia si volse verso l'Asia Minore e giunse a Laranda, consigliata in ciò dal dotto e pio uomo Burhân ud-dîn di Tirmiz, che aveva preso parte a quel lungo viaggio e morì per via, toccata la Siria. Il principe di Rûm, Alâ ud-dîn, capo del ramo occidentale della casa dei Selgiùqidi, invitò alla sua corte in Iconio l'illustre personaggio di Balkh e gli affidò l'ufficio di pubblico maestro di giurisprudenza che egli tenne con molta lode in quella città laddove poi, onorato da tutti, morì nel 628 d. E. (1230 d. C.).

84. Rûmi allora gli successe nel pubblico insegnamento, e già pareva ch'egli in quello superasse la gloria del padre, perchè ad un tratto i suoi discepoli erano cresciuti fino a quattrocento, quando nell'animo suo si fece un mutamento grande che lo distolse dall'insegnamento e lo trasse alla vita dei contemplanti. Il qual fatto diversamente e in termini oscuri è narrato dai biografi, nè accoglieremo noi come vero il racconto del viaggiatore arabo Ibn Batûtah del secolo decimoquarto, secondo il quale, entrato nella scuola di Rûmi un venditor di zuccherini e offertone uno al maestro, costui si fuggì dalla scuola e abbandonò i discepoli. I discepoli con molto affanno lo cercarono lungamente e tardi poi lo trovarono quasi stordito e smemorato, intento a ripetere incomprensibili parole persiane. Nella quale storiella questo è certamente di vero, cioè che il maestro di leggi d'un tratto si mutò e diventò ardente cantore dell'amor di Dio, non dissimile da San Francesco d'Assisi e da frate Jacopone da Todi che lasciarono la scienza vana del mondo per farsi penitenti. Ma l'impulso alla vita penitente fu dato a Rûmi da un pio uomo di que' tempi, venuto improvvisamente ad Iconio. Chiamavasi Shems ud-dîn ed era nativo di Tebrîz in Persia, e però dicevasi anche Tebrizi, e ora, venuto ad Iconio e presentatosi al pubblico maestro di leggi, con poche parole lo fece persuaso della vanità della scienza. Abbandonatala di gran cuore, Rûmi si ritrasse a vita solitaria col novello amico suo ch'egli poi amò sino alla morte. E perchè i discepoli e la gente si erano sollevati contro di Tebrizi che loro aveva rapito il venerato maestro, e l'avevano costretto a fuggire, Rûmi gli andò dietro e lo ricondusse con sè e con sè lo tenne ancora qualche tempo, finchè, per minaccie novelle del popolo, dovette lasciarlo partire. Tebrizi allora passò in Siria laddove, trascorsi due anni, morì. Ma il lontano e fedele amico suo pensava a lui, perchè Rûmi compose per lui le più belle e soavi poesie del suo canzoniere. Anche si dice che egli, nell'entusiasmo suo, le improvvisasse in piedi, appoggiato a una colonna, intanto che i discepoli suoi, schierati all'intorno, amorosamente le trascrivevano.

85. Così, per tutta la restante vita, Rûmi visse nella pace e nella tranquillità, onorato come santo da una folla ammirata di discepoli, non più discepoli di scienza, ma di amore, visitato da poveri e da principi. Tra i suoi discepoli uno egli ebbe prediletto su tutti gli altri, che chiamavasi Celebi Husâm ud-dîn, e al quale egli nel suo poema assai spesso si rivolge, perchè soltanto per richiesta di lui lo compose. Celebi sovente gli andava

dicendo che a lui e agli altri discepoli piaceva molto la lettura dei poemi di Senâi e di Attâr, e pregavalo perciò che egli pure ne componesse uno su quello stampo. Rûmi, allora, per compiacergli, si accinse all'opera. Veniva egli dettando, e l'attento discepolo scriveva, leggeva poi lo scritto al maestro che faceva correzioni. In tal maniera fu composto in sei libri il *Mesnevi i Manevi*, cioè la Cobla spirituale, chè tale è il titolo del poema, così detto perchè dettato in distici rimati fra loro. Ma il pio maestro oltre il libro suo che loro servisse di guida, volle lasciare ai discepoli suoi il conforto che viene dal trovarsi raccolti in società fraterna. Perciò istituì l'ordine dei Mevlevi. A questi discepoli suoi egli prescrisse la danza mistica accompagnata da suonar di flauto, qual rito e qual sensibile rappresentazione di cosa arcana, siccome nel paragrafo precedente abbiamo dimostrato.

86. Prima poi di morire lasciò loro un testamento come il contemporaneo suo, San Francesco d'Assisi, volle lasciarlo ai frati suoi. « Questo è il mio testamento, scrisse Rûmi prima di morire, perchè voi siate più verso il Signore e in privato e in pubblico. Mangiate poco, dormite poco, parlate poco. Tenetevi lontani dalla malvagità e dal peccato. Siate costanti nel digiuno e fermi nella vigilanza. Fuggite con ogni vostro potere i piaceri carnali. Sopportate con pazienza le offese di tutti. Fuggite la compagnia d'ogni vile e stolto, e cercate la compagnia dei magnanimi e dei pii. L'uomo migliore veramente è colui che benefica gli altri, e il discorso migliore si è quello che è breve e dirittamente guida gli uomini. Lode a Dio che è l'unità dell'essere! » Morì ad Iconio nel 672 d. E. (1273 d. C.) e fu sepolto accanto al padre suo nella stessa tomba in cui più tardi fu posto anche il figlio Veled, unico suo superstite. Là presso fu anche costrutto un romitorio, in cui la carità pubblica, e l'attesta Ibn Batûtah, soleva già dare asilo a chi visitava quel luogo pio e devoto.

87. La Cobla spirituale adunque, poema celebratissimo che servì di testo a tutti i mistici d'Oriente, dal Gange al Bosforo, si divide in sei libri e conta ventiseimila distici; ma perchè alla fine del libro sesto sembra che il poema resti in tronco e non sia finito, così, nel 1035 d. E. (1625 d. C.), Ismâil Dadeh, uno dei più celebri commentatori della Cobla, detto Anqûravi dalla sua città nativa di Ancira nell'Anatolia, si avvisò di poter comporre un settimo libro e di darlo fuori come opera di Rûmi, affermando di averlo rinvenuto in certo suo manoscritto dell'814 d. E. (1411 d. C.). Nacquero allora dispute e contese; ma quantunque Ismâil abbia difeso con ardore grande l'autenticità di questo suo settimo libro, la finzione non ebbe seguito. Del resto, il singolare poema è in gran parte modellato sul Giardino di Verità, di Senâi, e sulla Natura dell'Essere, di Attâr; e però quantunque nella forma, nella lingua e nell'eleganza, per comune sentenza di tutti, la Cobla spirituale superi quei poemi, essa tuttavia ne ha lo stesso difetto, che è quello, ed è il più grave, dell'andar vagando senza disegno e del passare da un argomento all'altro senz'ordine o ragione plausibile.

Perciò non è possibile darne un sunto come si è potuto dare per il Colloquio degli Uccelli, e poi, una serie di titoli, di capi e di storie e di aneddoti, come non potrebbe piacere, non farebbe che mostrarlo anche più disordinato di quello che è veramente. Perchè considerazioni morali e ascetiche, esposizioni e commenti di dottrine mistiche, allegorie e similitudini, esposizioni di testi del Corano, e tutto ciò confortato da racconti e da apologhi, da storie di personaggi santi, da leggende e da tradizioni, con interruzioni frequenti per dar luogo ad osservazioni sottili e nuove, a considerazioni inaspettate, a sfoghi di amor divino, tutto ciò forma la materia e il contenuto di questo poema che ebbe tanta riputazione fra i mistici, che riscosse tanta ammirazione per la leggiadria della forma, ed ebbe l'onore di commenti lunghissimi.

88. Anche Rûmi, come gli altri mistici, professa le dottrine panteistiche e ne riveste i concetti con gli splendori della sua poesia. Crede perciò alla vanità e nullità delle cose terrene e dice nulla esistere veramente fuorchè il gran Tutto universale, nel quale devono perdersi un giorno gli esseri contingenti. E ogni forma di religione è buona, perchè l'amor di Dio è lo spirito essenziale di ogni fede e in ciò tutte le religioni sono eguali perfettamente. Nelle opere umane poi non si deve cercare nè il bene nè il male, poichè bene e male altro non sono che nomi e nulla più; ma si è necessario che ognuno quaggiù sospiri e aneli al gran fine che gli è serbato, che è quello di ritornar là donde a principio egli è partito. Anche Rûmi, come già Nâsir di Khusrev, accenna a una dottrina singolare che somiglia molto a quella darwiniana della trasformazione della specie, dottrina attinta da lui non sappiam donde, ma frutto forse più d'immaginazione quale per caso o per intuito indovina, che d'alcuna lunga e paziente ricerca scientifica. Intanto nell'appendice daremo tradotto, quale è, il passo molto importante.

89. Ma, intanto che Attâr, che pur fu il maestro di Rûmi, dipinge tutto ciò come una necessità fatale e raffigura (specialmente nel Colloquio degli Uccelli) il viaggio dell'anima attraverso l'esistenza come viaggio penoso per una via sparsa di cadaveri in campagna deserta e inospitale, adoperando linguaggio duro e rubesto, rude talvolta, Rûmi invece, anche per la più eletta educazione ricevuta, mostrasi più gentile e umano nel tetro, eppure affascinante argomento. Perchè egli descrive l'annientarsi dell'essere umano come un ritorno felice a casa, nell'ora di un tramonto bello e tranquillo, dopo una giornata che è scorsa tutta serena e senza tempesta. Così, nel linguaggio poetico tedesco, il morire dicesi un ritorno a casa, e la bella espressione dev'essere stata trovata dal popolo che è sempre il maggior poeta. Intanto, finchè dura la vita precaria del mondo, ogni creatura sospira a Dio, dice il poeta persiano, e il mondo, come sospira, ama ancora e ama forte e quanto più forte ama, tanto più si strugge e consuma. Onde avviene che egli, intanto che afferma di udire il suono flebile di questo sospiro nel gemito della canna di un flauto,

che, recisa dal luogo ov'essa nacque e costretta a mandar suoni, piange il suo non volontario esiglio, avviene, diciamo, che il poeta si atteggia ad una pietà infinita e profonda per tutti i sofferenti di quaggiù, infelici tutti. Nell'ardente suo linguaggio di amante, comprende e assomma i mille gemiti e i mille sospiri che si levano da tutte le parti del creato, e quel suo soliloquio sereno e mesto, ma pieno di fiducia, diventa bellamente, come linguaggio dell'anima e del cuore, proprio di tutti, e si fa universale.

90. I quali sentimenti sono pure espressi nel suo Canzoniere che egli compose sotto il nome di Tebrizi, maestro e amico suo. Quantunque vi si espongano le stesse dottrine, trovasi tuttavia in esso maggiore impeto lirico e maggior forza di sentimento che nella Cobla spirituale. Cotesto doveva anche essere di necessità, se pure il Canzoniere aveva da servire non ad esporre insegnamenti dottrinali come la Cobla, ma a dire sentimenti alti e ardenti, e più di tutti l'amore, l'amor divino, nelle sue estasi più pure ed elevate. A ciò si aggiunge che il poeta dettava le sue canzoni in nome del suo maestro e amico carissimo, e però la lontananza gli dovette ispirare pensieri più teneri e profondi, con dolore di memoria e desiderio di ritorno. Del resto, le cose anche più ardue della dottrina panteistica Rûmi in queste sue canzoni sa vestire della più schietta e splendida forma poetica, con esuberanza e rigoglio d'immagini. Tra le quali si è quella del viaggio affannoso del pellegrino che per mare e per terra va cercando l'oggetto dell'amor suo, intanto che egli lo porta scolpito nel profondo del cuore, immagine acconcia che vela l'idea filosofica di chi vuol tornare all'assoluto, e l'assoluto è vicino a lui. Anche, come frate Jacopone, parla di una sua pazzia sacra e si ride di chi ne lo motteggia, mostrando gli ineffabili gaudî dell'anima che ne è presa. E la danza mistica che ogni settimana, per istituzione di lui, si fa dai contemplanti, è descritta da lui in una lunga ode e rappresentata come simbolo della vita universale e de' moti suoi molteplici e uni. Alla quale soltanto uomini di buona volontà possono essere ammessi, preparati e già atti a ricevere la vera dottrina che Rûmi, come gli altri mistici, raffigura in un vino gagliardo, mesciuto in fulgida coppa da un avvenente e aggraziato coppiere. Anche la morte offre la sua coppa, e quella coppa è nitida e sfavilla; ma i mortali non la vedono, perchè essi vedono soltanto la fosca mano di chi l'offre, e però della morte hanno timore. Eppure, amore è morte sciolgono e distruggono l'Io superbo e oltraggioso dell'uomo introducendolo alla vita dell'essere universale. Così bellamente ogni altro pensiero del poeta ritornasi a quest'ultimo, che è il pensiero dominante in ogni sua ode, in ogni suo verso.

91. Alto ingegno e mente lucida e sottile, non però la facoltà poetica di Attâr e molto meno quella di Rûmi, come egli stesso confessa, ebbe Mahmûd Shebisteri, nativo del villaggio di Shebister in provincia di Tebriz. Della sua nascita non si conosce l'anno, e poco si sa della sua vita, per

non dir nulla, essendo riuscite vane tutte le ricerche degli studiosi intorno a questo punto. Pare tuttavia ch'egli godesse riputazione grande presso i contemporanei, trovandosi che molti uomini del suo tempo, chiari e illustri, l'onorarono assai. Tra i quali è da ricordare Emîr Huseyni, oriundo di Ghûr, che nel 717 d. E. (1317 d. C.) gli mandò dal Khorassan quindici questioni di soggetto mistico, filosofico e religioso, dettate in altrettanti distici rimati, domandandone con preghiera le risposte. Shebisteri accondiscese volentieri e rispose, come egli stesso dice, in poche ore e nello stesso metro. Le questioni poi e le risposte, acconciamente riunite, con proemio e con un cenno all'occasione del comporre il libro, formano il poemetto dal titolo: *Gulshen i râz*, cioè il Rosaio dei misteri, rigida e stringata opera mistica. La quale Shebisteri compose in versi non di propria volontà, come egli dice, ma per sollecita preghiera degli amici suoi, dati come lui alla vita contemplativa, quantunque egli affermi per certe sue ragioni non cattive di essere poco amico della poesia, dicendo nel principio del poema:

Ciascun ben sa che in tutto il viver mio
Mai non mi diedi a compor versi. Ancora
Che avesse in ciò poter l'ingegno mio,
Opra per me, far versi, altro non era
Che rara cosa; e ben che libri assai
Composti avessi in prosa, io del far coble [1]
Mai non ebbi pensier, versificando.
Talvolta il metro e talvolta la rima
Al pensier non rispondono e il pensiero
Non sempre cape in ogni loco. Sempre
Non è compreso in le parole il senso,
Chè in un vasel non entra un ampio mare.

Dopo una vita che pare sia stata tranquilla e serena, passata assiduamente nello studio, morì nel 720 d. E. (1320 d. C.) e fu sepolto presso il villaggio natio di Shebister, laddove riposano molti altri personaggi illustri e dove la sua tomba, da poco tempo restaurata, vedesi ancora ai giorni nostri.

92. Il Rosaio dei misteri, adunque, si apre con la consueta invocazione a Dio, inteso nel senso panteistico di Essere assoluto e universale, e seguita narrando il perchè e il come della sua composizione, riferisce testualmente le questioni proposte ad una ad una, e a ciascuna risponde con ragionamenti, con comparazioni e similitudini, con esposizioni di regole e di norme e con ogni sorta di osservazioni. Trattato così ogni argomento, il poeta assegna certe sue ragioni per le quali egli ha voluto chiamar Rosaio dei misteri il suo poema, poi si raccomanda a Dio e finisce.

93. Come dall'intenzione che ebbe Shebisteri di non mostrarsi poeta, così dal disegno del suo poema, sobrio, parco, stringato, s'intende già di quanto esso sia differente dai poemi di Senâi, di Attâr e di Rûmi. Nei quali tutto è manifesto l'intento di colorir poeticamente un argomento arido e ingrato, tanto che il poeta sembra smarrirsi tratto tratto in un labirinto di

(1) Il distico rimato è il metro più comune dei poemi mistici. V. par. 43 di questo capitolo.

racconti e di aneddoti, di immagini e di allegorie. Anzi, dal poema di Senài che ci parve una raccolta d'ogni dottrina, a questo di Shebisteri v'è cammino lungo, perchè Attâr e Rûmi non trattarono se non ciò che è mistico, ritenendo tuttavia tutto l'ornamento poetico, le narrazioni e i trapassi lirici, laddove Shebisteri tolse via anche tutto cotesto. Quella adunque di Shebisteri era una mente che noi ora diremmo matematica, quale non si distoglie mai dall'argomento che va considerando e trattando, ma guarda costante al fine, evitando digressioni e rifuggendo da ogni abbellimento vano. Ma questo incontestabile pregio della mente lo trasse bene spesso a sottigliezze troppo ricercate, perchè egli volle tutto ridurre a certe formole algebriche, onde talvolta, non trovando veramente ciò che egli cercava, cadde in non poche stravaganze, come è quella dello assomigliar l'universo al volume sacro del Corano. Per questa immagine strana e inusitata, forse non sua in origine, ma tolta a prestito, l'universo, preso nel suo insieme, è il volume, e la sostanza ne sono le consonanti, e gli accidenti le vocali, e i gradi delle sostanze i versetti, e ciascuna forma ne è un capitolo. Leggesi tuttociò nella risposta alla questione seconda; e a questo medesimo vezzo leziosò va riferito il frequente uso che ha Shebisteri, del trovar significati nuovi nelle consonanti stesse delle parole del Corano. La qual cosa trovasi talvolta anche presso i lirici e più spesso presso gli altri mistici; ma Shebisteri ne abusò.

94. Egli pertanto, in tutte queste sue risposte alle quindici questioni che sostanzialmente abbracciano tutta la dottrina mistica, più che teologo e filosofo speculante, mostrasi esperto trovatore di formole, quasi matematiche, le quali possono applicarsi agevolmente a questo e a quel caso, per risolver dubbi improvvisamente sorti, per togliere difficoltà imprevedute. Che se Shebisteri non è veramente un casista nel senso teologico che da noi si dice, egli ha tuttavia tutto il linguaggio dei casisti, arido, severo, minuzioso, tetro, sebbene non tratti di casi di coscienza. Onde avvenne che questo libro ebbe ben presto favore grandissimo in tutto l'Oriente, ebbe commenti, esposizioni e chiose dai mistici che ne fecero il loro manuale pratico, ebbe anche il favore dei potenti perchè non iscalzò l'autorità del Corano come i poemi di Attâr e di Rûmi, ma cercò d'inquadrarvi dentro la sua dottrina particolare.

95. Quanto alle dottrine che Shebisteri va esponendo col suo linguaggio disadorno, altro non possiam dire che esse sono quelle medesime degli altri mistici, coi quali egli proclama il nulla di tutte le cose. La multiplicità apparente delle cose, mentre è una nell'essere universale, è assomigliata da lui all'apparente cerchio di fuoco che fa un carbone acceso, mosso velocemente in giro. Nulla esiste se perciò; ma doversi dall'uomo viaggiare a Dio e perdersi in Dio, al quale viene identificato l'universo intero. L'uomo stesso, come parte dell'universo, è identificato a Dio e può dire a buon dritto come faceva Hallâg': « Io sono Dio! ». — Operando poi egli secondo

l'impulso che da Dio gli viene, il libero arbitrio è tolto, e ogni sua azione non è nè buona nè cattiva, nè imputabile a lui, come non è da tenersi nessun conto se egli appartiene piuttosto a questa che a quella religione. Due cose poi sono da notare in Shebisterì, affatto singolari a parer nostro; e una si è la dottrina dell'emanatismo che il poeta sostiene e caldeggia più che non fanno Attàr e Rùmi. Perchè nel proemio del poema, quale nell'appendice riferiremo tradotto, si dice chiaramente che Dio fa e disfa il mondo presente, in un solo alito suo incomincia e annienta le cose tutte. L'altra si è che, intanto che Rùmi vede in tutto l'opera d'amore e per forza d'amore egli opera e dall'amore è attratto a Dio e in Dio, anche Shebisteri parla d'amore e tutto ne adopera il linguaggio; ma l'amore e il suo linguaggio non sono per lui che simboli freddi e matematici, laddove manca tutta quella parte di sentimento caldo che Rùmi aveva. Però egli va considerando le più ardenti espressioni amorose come altrettante formole, quasi algebriche, nè vede più in là di ciò. Così del vero amore di Dio che è desiderio intenso di ritornare a lui e che si converte in carità verso gli uomini tutti, pare che egli non avesse conoscenza alcuna; ovvero, se l'ebbe, interamente la dissimulò.

96. Altre opere poetiche sue, oltre quelle che egli dice d'aver scritte in prosa, sono queste due: La Verità certa, che parla degli attributi di Dio, del libero arbitrio, della vita futura, e si divide in otto capitoli, e il Libro della felicità. Ma l'una e l'altra sono ancora sconosciute in Occidente e non sembrano avere importanza grande.

97. Ma quell'Emìr Huseyni, per consiglio del quale Shebisteri compose il suo poema, è autore, egli pure, di diverse opere mistiche e teologiche in prosa e in versi, tra le quali, e sono sette, le più note sono queste due che con titolo arabo si dicono *Zâd ul-mûsafirîn*, cioè il Viatico dei viandanti, e *Kanz ur-rumûz*, cioè lo Scrigno degli arcani, ambedue in versi e nel metro delle coble. Huseyni, nato a Guziv nel territorio di Ghûr, fu uomo di gran sapere, che godette di riputazione grande, stato istruito nelle dottrine mistiche dai più celebri contemplanti del suo tempo, dei quali poi egli fa le lodi nelle sue opere, e morì a Herât l'anno 718 d. E. (1318 d. C.), un anno dopo che Shebisteri ebbe composto, per consiglio di lui, il suo poema. Il Viatico dei viandanti, come s'intende dal titolo stesso, è un manuale per chi fa vita religiosa, diviso in otto parti, in cui le dottrine non sembra che sian state trattate con l'alto intento speculativo che avevano i primi grandi mistici, ma piuttosto con quello pratico, riducendo la dottrina tutta quanta a certe formole o regole da applicarsi ai diversi momenti della vita ascetica. Alcun aneddoto qua e là interrompe e tenta di abbellire l'esposizione; ma l'argomento ne è trito e vieto sovente, ed è talvolta tarda e non bella trasformazione di racconti antichi in cui il fatto è rimpicciolito e reso presso che puerile. Veggasi perciò come vi sia ridotto a raccontino da fanciulli l'aneddoto famoso di Alessandro che si reca a visitar Diogene cinico. Alessandro v'è diventato un superbo e uno spavaldo,

poi un piagnoloso che si umilia ai rimproveri di un vecchio eremita, vera larva d'uomo, che abita solitario fra le ruine in un deserto e in cui a fatica dobbiam ravvisare il vecchio filosofo di Sinope.

98. Anche lo Scrigno degli arcani è poema che tutta quanta discorre la dottrina mistica, trattandovisi delle diverse pratiche della vita religiosa e ascetica e de' suoi stati diversi e del loro significato e della loro importanza. Però vi si dice della preghiera, dell'elemosina, del digiuno, della povertà, della danza mistica, e di tante e tante altre cose simili, spartite in altrettanti capitoletti brevi. E vi si procede con certo ordine stringato, onde poi si riesce bellamente alle conclusioni ultime, e vi s'inseriscono qua e là aneddoti e racconti, ma con certa misura e parsimonia. Ma l'arte è poca, e se quella di Attâr non conobbe freno, questa di Huseyni, stretta fra le pastoie, riuscì misera e meschina. Stile dimesso, ravvivato qua e là da qualche immagine più strana che ardita, e poco estro e ardore fatuo, che vorrebbe essere unzione, son pure i difetti di questo poema che già segna chiaramente i tempi della decadenza. Vi regna tuttavia quella melanconia accorata e rassegnata che in questi mistici ha pur sempre forza su chi legge e ne affascina la mente, che sembra perdersi in quel lungo e non interrotto fantasticare.

99. Dopo Shebisteri, non abbiamo poeti mistici grandi e originali, ma con Khusrev di Dehli entriamo fra gli imitatori. Della vita di lui già abbiam detto nel capitolo della lirica, e però ora altro non ci tocca che di ricordare un suo poema tra i tanti d'altro genere ch'egli ha composti, che è di natura mistica e reca il titolo arabo di *Matlaa ul-anvâr*, cioè lo Spuntar degli astri, composto ad imitazione del Tesoro dei misteri, di Nizâmi, e condotto con lo stesso metro. Di esso tuttavia non possiam dir nulla, perchè finora non ne è stata fatta alcuna edizione e l'Hammer nella sua storia dice di non averlo potuto vedere. Se però è concesso di dirne qualche cosa soltanto per congettura, seguendo il giudizio che altri ha dato in generale delle opere di Khusrev, il poema non può avere impronta grande di originalità, e noi sappiamo che Khusrev non fu che imitatore spesse volte infelice, copiatore sovente, fecondo anche troppo, come sono in generale i poeti della decadenza. Ma del suo poema avremmo anche taciuto, come taceremo anche delle opere di tanti altri dello stesso valore, se di Khusrev non avessimo già parlato come di poeta lirico. Per questo soltanto non abbiam voluto lasciar non compiuta la notizia che di lui e dell'opera sua si dà in questo libro.

100. Di fattura più originale e di forma più antica sembra essere il poema mistico del pio Avhadi, di Meràghà presso Tebrîz, laddove egli nacque non si sa bene in quale anno e dove morì nel 738 d. E. (1337 d. C.). Visse ad Ispahan, compose poesie liriche di natura speciale che sta, secondo l'Hammer, tra il mistico e il sensuale, e lasciò un poema mistico detto *Giâm i Gem*, cioè la Coppa di Gemshìd, che al suo tempo gli procacciò molto onore e gloria, facendosene fin quattrocento esemplari al mese, ma

che ben presto fu dimenticato. Questo poema che prende il titolo dalla prodigiosa coppa di Gemshîd (antico re dell'Iran secondo l'Avesta e il Libro dei Re) nella quale vedevansi manifeste le cose tutte del mondo, si potrebbe chiamare, come quello di Senâi, una vera enciclopedia. Non può adunque esser posto accanto ai poemi o fantasiosi o ascetici o casistici di Attâr, di Rûmi e di Shebisteri, ma piuttosto sta accanto a quelli che, tenendo conto della vita presente e della futura, provvedono all'una e all'altra e per l'una e per l'altra hanno precetti e consigli.

101. La Coppa di Gemshîd, pertanto, di cui non possiam dare che un sunto breve secondo l'Hammer, non avendone potuto aver cognizione diretta, dopo le consuete lodi a Dio e al Profeta, dopo gli encomi del sultano Abù Saîd Khân, principe mongolo allora regnante, e del ministro al quale esso è altresì dedicato, toccate le qualità proprie del poeta, entra nella trattazione della materia col primo de' suoi libri che vi son detti circoli. Questo primo circolo tratta della creazione in generale, dell'uomo e della sorte sua sulla terra, dell'influsso dei corpi celesti, laddove il secondo è diviso in due parti, trattandovisi separatamente del modo di condurre e sostenere la vita presente, secondo il corpo, e del modo di provvedere al sostentamento dell'anima. Però la parte prima contiene consigli pratici per tutte le circostanze della vita, tra i quali è notevole quello di abbandonar l'uso dell'opio, del vino e d'ogni altra bevanda inebbriante. Con la seconda incominciasi la trattazione veramente mistica, e però vi si porgono le regole della vita ascetica e contemplante, passandosi poi man mano a considerazioni più alte. Le quali sono il soggetto del circolo terzo, tutto consacrato a parlare del mistico ritorno che fanno le anime a Dio, del loro congiungersi a lui, del loro perdersi in lui. Tale è la materia trattata da Avhadi, che, per quanto sembra, deve aver prese le mosse dai poemi di Nizâmi e di Senâi, volti anch'essi parte alla vita corporale, parte alla spirituale.

102. Poemetto mistico di pochissimo valore e nella sostanza e nella forma letteraria si è il *Marghûb ul-qulûb*, titolo arabo che significa Desiderio dei cuori, composto, come si legge sulla fine di esso, l'anno dell'Egira 657 (1356 d. C.), autore un tale che si dice da sè stesso Shems, nell'ultimo capitolo, ma del quale nulla veramente sappiamo. La data poi del poemetto c'impedisce di credere che questo Shems sia il celebre Shems ud-dîn di Tebrîz, che, come vedemmo, fu il più caro amico di Rûmi, quantunque in una rubrica in prosa, premessa al poemetto da qualche copista, si dica che questo Shems era appunto della città da Tebrîz. Ma il grande mistico morì un secolo avanti, cioè nel 645 d. E, (1247 d. C.), e però crediamo che Shems, autore di questo Desiderio dei cuori, per seguir l'opinione del Salemann, che ne è stato il primo editore, sia quello stesso Shems ul-Fakhri che fu autore d'un pregiato dizionario persiano.

103. Quanto al Desiderio dei cuori, intanto che attendiamo che il Salemann faccia conoscere le ricerche sue intorno alla vita dell'autore,

diciam subito che esso è ben povera e misera cosa e per la sostanza e per la forma. Si divide in dieci brevi capitoli, ai quali precede un proemio, e conta intorno a centoquaranta distici, trattando dei punti principali della dottrina mistica non solo nella sua parte astratta e speculativa, ma anche nella pratica. L'intento poi si è quello di comporre un manuale per i discepoli giovani, e però nella rubrica già ricordata si trova detto che appunto per essi il poemetto è stato composto, acciocchè per esso possano giungere a Dio. Si differenzia tuttavia dal Libro dei consigli, di Attâr, che pur sappiamo essere stato composto per i giovani, in questo, che laddove il libro di Attâr tocca la morale pratica dei costumi, il poemetto di Shems è un compendio, molto meschino veramente, di tutta la dottrina mistica, anche nelle sue parti più alte e recondite. Vi si tratta, perciò, dell'amore nel senso mistico e del perdersi finale dell'essere nostro nell'essere universale e della essenza di questo essere; laddove poi discende alla pratica, non tocca di opere pie e sante, ma piuttosto di atti di devozione esterna, con pietà untuosa da pinzocchera e da baciapile.

104. E tutto ciò si fa dal gramo e pedestre poeta con tale grettezza di pensiero, con tale povertà di forma, da rendere fastidiosa e insopportabile la lettura dell'opera sua, veramente infelice. Si vede ch'egli è uno di quelli che non hanno la religione nel cuore, ma sì l'hanno nella testa, e non ne conoscono che le formole e queste applicano qua e là con freddezza matematica, secondo i casi e nulla più. Però egli insiste perchè altri legga il Corano e faccia penitenza e segua tale o tale altro precetto o rito religioso, e ciò egli dice con l'ardore di certa gente devota che ha fede nella preghiera mormorata a fior di labbra più che nell'atto di carità del cuore. Avviene pertanto che questo ingegno dimesso di Shems, anche nelle cose alte e laddove qualche ingegno più alto si sarebbe scosso, parla goffo e scipito, e descrive inettamente la creazione dell'uomo, e dell'amore dice scioccamente come colui che non ne ha punto sentore. Eppure, questo pedante, in sul finire del suo lavoro, dice d'aver poetato bellamente! Ma s'egli, come si è detto, è anche l'autore di un dizionario, come mai potrebbe essere anche poeta e aver sentimenti alti e ardore e vigore? Quei disgraziati raccoglitori di varianti e compilatori di registri, che saccheggiano ai nostri giorni, seguitando moda tedesca, i manoscritti dei classici e non fanno altro perchè altro non sanno fare, s'è mai visto che abbiano potuto qualche volta concepire qualche pensiero che da lontano, anche per poco, faccia intravvedere che l'animo loro è capace di poesia?

105. E ora, per finire, come possiam meglio, questa serie di poeti mistici, ricordiamo ancora un poemetto in distici, di Qâsimi, già noto a noi come poeta lirico, dal titolo: L'Amico degli esperti; e s'intendono per esperti, secondo il linguaggio mistico, quelli che hanno conoscenza della dottrina e sono avviati alla cognizione di Dio. Il breve poemetto che fu composto da Qâsimi per rispondere a certe questioni fattegli allorquando egli aveva vent'anni soli, viene determinando i significati diversi e speciali

che i mistici dànno a parole di uso assai comune, come sono: *anima*, *spirito*, *cuore*, *intelletto*, e *amore*. Kâtibi anche, uno degli ultimi lirici, compose diversi poemetti con storie d'amore, ma di significato allegorico e mistico, e un altro in distici: Il Rosaio dei giusti, ad imitazione del Tesoro dei secreti, di Nizâmi. In fine, di Arifi, che nacque e visse a Herât alla corte dei discendenti di Tamerlano, e morì nell'853 d. E. (1449 d. C.), ci resta ancora un poemetto allegorico, di argomento mistico, detto il Libro dell'estasi, o anche, anzi più comunemente, la Racchetta e la Palla. Così esso è chiamato perchè nella racchetta e nella palla (e cotesto è uno dei giuochi prediletti dei Persiani) sono personificati i modelli dell'amore divino e mistico, trovandosi per allegoria che l'oggetto amato (intendasi Iddio) tanto agita e tormenta l'amante suo (l'anima umana) quanto la racchetta, nel giuoco ora detto, fa balzar qua e là la palla. Sotto la quale allegoria Arifi, che compose il poemetto in due settimane nell'842 d. E. (1438 d. C.), vuole esporre quel consueto postulato della dottrina dei mistici per il quale l'anima umana, quaggiù, si tormenta nell'amore divino.

3. Poeti scettici.

106. Primo tra i poeti scettici poniamo il grande Ibn Sina o Avicenna, detto dagli Orientali il principe dei filosofi e dei medici, che da noi comunemente credesi arabo, anzi, secondo alcuni, di Cordova, come dice il Pulci nel Morgante:

Presso a Corduba antica, ... Nacque Avicenna, quel che il sentimento
Ove dicon gli storici e i poeti Intese d'Aristotile e i secreti,

intanto che egli è persiano, nativo della parte più orientale dell'Iran. Ebbe i natali a Kharmethîn, città della provincia di Bukhâra, nel 373 d. E. (983 d. C.). Il padre suo riscuoteva i tributi per conto del principe; egli poi nella sua prima giovinezza, con un celebre medico del tempo, studiò l'Isagoge di Porfirio, gli Elementi di Euclide, l'Almagesto, e poi logica, teologia, medicina. Essendo ancor giovane, ebbe la fortuna di guarire il principe Nûh figlio di Mansûr, della casa dei Sâmânidi, che gli dischiuse la sua biblioteca. Ma perchè un giorno, arsa la biblioteca, egli ne fu incolpato, per cotesto e per i torbidi che segnarono la fine della potenza dei Sâmânidi, s'allontanò da Bukhâra, incominciando così la sua vita errabonda. Fu ospite dei principi di Khârezm, dimorò a Nisa, ad Abiverd, a Tûs, stette presso il principe letterato Shems ul-Muâli Qâbûs, poi venne ospite dei Buìdi e fu ministro ad Hamadân del regnante Shems ud-devleh, quando le soldatesche ammutinate, un giorno, domandarono la sua testa, ed egli a stento fuggì. Come fu richiamato, ritornò e fu medico di corte; ma poi il principe Tâg' ud-devleh, come ascese al trono, lo fece porre in carcere sotto l'accusa di segreto carteggio con Shehryâr, signore d'Ispahan. Presso il quale, come fu libero, si rifugiò; ma n'ebbe ricom-

pensa trista, perchè Shehryâr, come si dice, lo pose alla gogna, indi lo rinchiuse in un oscuro carcere laddove morì nel 428 d. E. (1037 d. C.), in età d'anni cinquantaquattro. Allora, andarono attorno certi versi che un poeta del tempo dettò in arabo e nei quali con sarcasmo crudele si accenna alle opere mediche dell'illustre uomo che allora punto non gli giovarono. Quei versi così suonano tradotti:

Avicenna vid'io, cui ricercavano
Gli uomini a gara, ed or moriva in carcere
Di miserrima morte. In ciò che accadegli,
Guarigion nol guarì, ned egli incolume
Per *la Salute* [1] uscì dal die novissimo.

Secondo altri, Avicenna sarebbe morto per la vita dissoluta ch'egli menava.

107. Di lui come filosofo e medico non diremo qui per la natura del presente scritto, inteso a parlar di poesia soltanto. Si raccoglie tuttavia dalle opere filosofiche di lui, quasi tutte scritte in arabo, e da ciò che ne hanno detto uomini versati in questi studi, come il Mehren, che le dottrine di Avicenna erano panteistiche. Perciò, egli proclamava non essere Iddio veramente il creatore dell'universo, ma l'universo esser stato tratto fuori dal germe di possibilità che fin da principio si trova nella essenza divina. Negava il libero arbitrio e ogni merito delle opere dell'uomo, quando affermava che il male e il bene procedono soltanto da maggiore o minore perfezione delle singole anime, e che il male operato dall'uomo è dovuto a imperfezione inseparabile della materia e del corpo. Ma, tornando pure le anime dopo la dissoluzione del corpo, ricompensa e pena nella vita futura sono cose non necessarie, e perciò paradiso e inferno non esistono veramente. Che anzi, dopo la morte del corpo, l'anima ritornasi alla sua perfezione primitiva, alla quale, finchè nel corpo è rilegata, essa va ardentemente sospirando. Questo desiderio ardente e indomito mutasi in amore, e l'oggetto dell'amore è Iddio stesso a cui essa, ritornando, si identifica. Perciò la morte dicesi ritorno. A questo ritorno sospirano le anime tutte, e il pensiero di sì bella morte è il pensiero della vita di quaggiù, perchè, anche secondo Platone, coloro che con verità studiano filosofia, soltanto del morire si dànno cura. L'anima poi, come sia giunta e identificarsi a Dio, contemplando in lui gli esseri tutti, può dire ed esclamare: « Io sono Iddio! ».

108. Come si vede, coi mistici fino a questo punto va camminando Avicenna, ma si fa scettico, secondo il significato odierno di questa parola, e tale si mostra, quando nega fede ai creduti miracoli degli uomini dati alla religione, tentando di porgerne piuttosto adeguata esplicazione con la scienza. Nè egli, come filosofo e uomo di scienza, poteva pensare altra cosa in questo argomento. Però egli vuole osservare che tutto ciò che sembra miracolo in uomini santi, non è già al disopra delle leggi di natura, ma in modo conforme alle leggi di natura; e dei singoli casi viene asse-

(1) *La Guarigione* e *la Salute* sono i titoli di due opere mediche di Avicenna.

guando ragioni plausibili, perchè i lunghi digiuni a cui si dànno gli asceti, le loro estasi e allucinazioni, e la chiaroveggenza e la creduta predizione delle cose future, e la catalessi, e tutte le cose di simil genere che si credono miracoli dai più, non sono che opera naturale e come opera naturale soltanto vengono da lui considerate. Eccoci adunque ad Avicenna scettico; e a questo punto veggasi di quanto egli è lontano dai mistici ardenti e caldi d'amore, nei quali il sentimento è tutto e vince e soffoca la ragione. Aveva poi egli quel sentimento di compassione e più ancora di disprezzo verso tutti quelli che, o ingannati o ingannatori, lo dicevano empio e come tale lo fuggivano; sentimento di compassione, proprio di scienziato, verso tutti gl'ignoranti; sentimento di disprezzo, proprio di mente eletta, verso tutti quelli che sogliono risguardare la scienza come empia e gridano alto e parlano sentenziando grave. Dinanzi a costoro, egli dice in una sua quartina, che si credono di essere i sapienti di tutto il mondo, è d'uopo far da asino, poichè essi gridano empio chi non è asino come loro. Che se tale è l'empietà, egli si proclama volentieri empio anzi che imbrancarsi nella loro turba. Nella qual guerra contro gli stolidi del tempo, contro tutti i pedanti, contro tutti i fannulloni boriosi, contro tutti i facchini della scienza, contro tutti i fanatici della formola e della lettera, incapaci per umile e pedestre ingegno di intendere lo spirito, contro tutti gli ipocriti della fede, egli trovasi di aver compagno un altro spirito eletto del suo paese, Omar Khayyàm, siccome vedremo. Questo sdegno contro tutti gli spiriti evirati e imbelli di tutti i tempi e di tutti i luoghi che sempre muovon guerra ad ogni opera egregia, è quello ancora che di filosofo ha fatto Avicenna poeta. Perchè, se si può giudicare dalle poche poesie che di lui ci restano e da quelle sole che sono conosciute (trovansene anche alcune, tradotte in ebraico, tra i manoscritti della Biblioteca Derossiana di Parma), questi suoi sentimenti e giudizi particolari egli venne esprimendo a preferenza nei suoi versi. Questi corrispondono forse a quei momenti d'ira subitanea, suscitata in lui dalle improntitudini e dai colpi traditori di tanti malvagi e stolti. Eppure, qualche momento di sconforto ebbe anche lui, allorquando dubitò forte del valore della scienza, e allora disse che, dopo tanto cercare, egli non aveva potuto trovare che sia veramente l'essenza di un atomo solo. Vorrebbe sapere chi egli è, perchè, se felice, si vivrebbe in pace; se infelice, piangerebbe con mille occhi. Tutti i nodi egli ha sciolti, non però il nodo della morte, contro il quale si rompe e cade ogni possanza umana; e allora egli si umilia e riconosce come luogo di rifugio la grazia di Dio, che, secondo lui, dei peccati commessi non terrà conto, ma darà valore anche alle opere buone non fatte. Alcune sue poesie celebrano il vino, lodando il quale egli, come tutti gli altri poeti persiani che lo cantano, intende di fare una protesta gagliarda contro l'ortodossia maomettana che ne vietava l'uso.

109. Giuzgiâni, il fedele discepolo di Avicenna e raccoglitor diligente delle opere del maestro, ricorda tra queste e pone al numero ventiquattro

anche un breve scritto, dettato in lingua araba, col titolo arabo di *Risâlet ut-tayr*, cioè il Trattato dell'augello, trattato di natura tra mistica e scettica, stato composto da Avicenna, per quel che si dice, quand'egli era in carcere presso Hamadân. Di esso poi dobbiamo tener parola soltanto per mostrare in qual maniera egli abbia trattato una favola che forse da principio era una fiaba del popolo, e diventò allegorica tosto che i mistici l'ebbero fatta cosa loro propria. Racconta adunque egli che, essendo usciti alcuni cacciatori e avendo teso certe reti, molti uccelli, tra i quali lo stesso Avicenna trasformato in uccello, vi vennero a cadere. Rinchiusi gl'infelici nelle loro gabbie, ebbero affanno e dolore per la libertà perduta, finchè a poco a poco si accostumarono alla prigionia e dimenticarono le catene. Alcuni tuttavia, dopo un certo tempo, poterono fuggire, guardati poi con invidia e desiderio dai rimasti prigionieri che li pregarono d'insegnar loro qualche modo di liberarsi. E quelli insegnaron loro il modo, onde anche i rimasti poterono uscire a libertà; ma perchè ai piedi e degli uni e degli altri restavano ancora alcuni frammenti delle catene di prima, per togliere anche quest'ultimo segno di loro servitù, tutti gli uccelli, fatta un'ampia schiera, si posero in viaggio verso un paese lontano, superando otto catene di montagne altissime, per incontrarvi il loro gran re. Il quale li accolse nella sua magnifica reggia e promise di liberarli da ogni resto di catena servile, mandando loro un suo messaggiero. Questo messaggiero era Asrâfil, l'angelo della morte.

110. Tale è il soggetto del breve libro, laddove il racconto vedesi manifestamente essere impasto di altri due, cioè di quello che forma il soggetto allegorico del Colloquio degli Uccelli, di Attâr, e di quello del pappagallo e del mercante che trovasi nella Cobla spirituale, di Rûmi, e del quale, nell'appendice, daremo la traduzione. Questi tre adunque, Avicenna, Rûmi e Attâr, hanno lavorato, ciascuno per conto suo, sopra una favola popolare che acconciamente prestavasi alla allegoria; e noi sappiamo, e già l'abbiam fatto notare al principio di questo libro, che uno dei segni particolari della poesia persiana si è quello di fare e di rifare gli stessi soggetti. Ma la favola degli uccelli cercanti libertà, che presso di Attâr e di Rûmi bellamente simboleggia il viaggio delle anime e il loro perdersi nell'essere universale, presso di Avicenna ha significato tutto particolare e assume forma quasi di epistola agli amici del poeta filosofo perchè cooperino a liberarlo dal carcere di Hamadân, in cui si trovava. Che se gli Orientali in questo breve trattato hanno voluto vedere un'opera mistica e filosofica, ciò forse avvenne perchè ad ogni opera del grande filosofo doveva darsi significato grande e profondo. Ma, secondo noi (e perciò appunto abbiam voluto parlarne), l'opera inclina a quel fare scettico che s'accosta al ridere di tutto con disprezzo misto di compassione e che si chiama fare umoristico. Non si sa, d'altra parte, se Avicenna vi parli da senno o scherzando, o se al parlar da senno sottentri quello da beffa, e quello a questo; perchè, nella conclusione, ridendo di sè stesso e dispe-

rando che mai gli amici possano aiutarlo, così scrive: « Frattanto, o fratelli miei, quanti di voi, poichè avranno inteso dalla bocca mia questo breve racconto, mi diranno: « Noi ti vediam colpito assai dolorosamente di spirito e preso di demenza all'anima. Per Dio! che tu non ti sei punto levato in aria, ma il tuo spirito va dietro soltanto all'immaginazione! Non già tu sei stato preso in gabbia, ma l'anima tua è stata presa. Come mai potrebbe l'uomo volar via, o l'augello parlare? Certamente la bile nera si è insignorita del tuo corpo; e del tuo cervello, l'aridità; perciò t'è d'uopo incominciare altra maniera di vita, prenderti un decotto d'opio e bagni temperati, fregarti con olio di ninfea, sceglierti alimenti acconci, evitar la insonnia e ogni maniera d'eccesso, farti sobrio nello speculare. Perchè noi, dapprima, ti abbiam conosciuto ragionevole compagno, dotato d'intelligenza sana e di mente acuta. Sa Iddio quanto siam noi dolenti della miseria tua e qual sia il dolor nostro per la tua frenesia! ».

111. Degno compagno, intanto, di Avicenna e per il culto dato alla scienza e per le professate idee filosofiche, tutte libere e scettiche, quantunque a lui posteriore di quasi un secolo, fu Omar Khayyâm, già tante volte da noi ricordato, nato, come credesi, in un villaggio del territorio di Nishâpûr verso la metà del secolo undecimo. Studiando nel collegio di quella città, egli ebbe compagni due uomini, diversamente celebri nella storia di quei tempi, che furono, uno, Nizâm ul-mulk, scrittore di storie e ministro dei Selgiûqidi, l'altro Hasan Sabâh che fu poi capo degli Assassini di Alamût, ambedue già ricordati in questo libro. Con essi tuttavia, sebbene nella giovinezza avesse con loro amicizia fraterna, Omar Khayyâm non ebbe poi comuni le vicende della vita che egli condusse non fra le pompe e gli intrighi della corte, nè fra le avventure arrischiate come gli altri due, ma bensì nel silenzio della sua modesta casa presso Nishâpûr, o a Merv, dato agli studi prediletti. Furono studi suoi la poesia e le matematiche nelle quali riuscì ad alto grado, intanto che egli è tuttavia maggiormente conosciuto per le sue quartine, veramente terribili. Ma, perchè fu cultore di scienze, gli va data anche lode speciale per avere istituito e ordinato, sotto il regno di Melik-shâh, regolari osservazioni astronomiche e per avere aiutato questo principe nella riforma del calendario fatta nel 467 d. E. (1074 d. C.). Così, nella tranquillità e nella quiete, con la mente che si appuntava nella verità della scienza, con l'anima ridestata sovente a sdegno dallo spettacolo di tutte le viltà e le brutture a cui l'uomo è tratto da ignoranza e da superstizione, sfogando lo sdegno nelle quartine e la dottrina esponendo ne' suoi trattati, visse egli onorato da principi e da dotti, fuggito e maledetto come empio da pedanti e da bacchettoni. A Merv poi, presso il principe Melik-shâh, ebbe più che altrove onori splendidi, ma passò gli ultimi anni di sua vita, come pare, a Nishâpûr, laddove morì nel 517 d. E. (1123 d. C.).

112. Quelle stesse idee da scienziato e da filosofo che fecero di Avicenna, più che un mistico, uno scettico e un libero pensatore, resero tale

anche Omar Khayyâm. Nel quale tuttavia troviamo ancora in misura più grande sdegno generoso contro gli ipocriti e alto disprezzo per ogni viltà di sentimento e di pensiero. E questo disprezzo e questo sdegno egli espresse con forza e veemenza inusata, mille volte più che non fece Avicenna, dando alla sua quartina una intonazione tutta speciale, concitata e rapida, un fare che si direbbe sfrontato, e che tale doveva parere ai miserabili che ne restavano colpiti. Crediamo anche che forse più che Avicenna, per l'acrimonia e la virulenza, debbasi porre accanto ad Omar Khayyâm l'arabo poeta Al-Maarri, morto in Siria nel 449 d. E. (1057 d. C.), creduto pazzo da alcuni e da altri empio, che andava gridando: « Scuotetevi, o storditi, poichè le religioni vostre non sono che un inganno degli antichi! ». — E ancora: « Poichè la sapienza degli uomini non giova nè protegge, al diavolo tutti i sapienti! ». — Anche di Afriqi, parlando dei primi tempi della poesia persiana, abbiam ricordato le poesie empie, nè Omar Khayyâm parla con veemenza minore. Perchè le sue quartine sono vibrate, incisive e roventi, e bruciano laddove toccano, e inducono pensieri nuovi e inattesi nella mente di chi le ascolta o legge, costretto dalla logica formidabile a tirar dal detto le conseguenze necessarie e immancabili, quantunque il poeta sembri schermirsi dal conchiudere. Ecco, e serva d'esempio, una quartina, in cui si fa a Dio una domanda veramente terribile, se tale può essere per Dio:

Dugento lacci in ogni loco apponi,
E dicendo vai tu: Se il piè vi poni,
Ti ucciderò. — Dunque tu il laccio tendi,
Chi il piè vi pone, per uccider prendi,
E nome di ribelle anche gli doni?
. . . . . .

Non v'è alcuno, di cui la mente non resti fortemente colpita da questa domanda, posta con tanta precisione e tale che non dà quartiere.

113. Perciò, quel concetto che di Dio è dato dai libri sacri e dalle speculazioni dei filosofi metafisici e credenti, trovasi negato in tutta l'estensione sua da Omar Khayyâm. Per il quale la provvidenza divina e il libero arbitrio umano, e il merito e il demerito delle opere, e la pena e il premio nella vita futura, e la vita futura stessa, sono tutte fiabe da fanciulli e sogni di menti inferme. Al pari degli altri filosofi scettici, egli ripudia ogni forma di religione, e per lui la chiesa cristiana e la moschea, la sinagoga e la pagoda, hanno valore eguale. Tolto poi ogni terrore d'oltre tomba e proclamato nullo il valore delle opere, Omar Khayyâm considera la vita come un giuoco e nulla più e il mondo come una illusione. Il fato è un giocoliere, e in mano sua noi siam tanti zimbelli; e poichè nulla dura quaggiù, e poichè onori e dignità non valgon nulla, si compiace il poeta di ritornar sovente col pensiero al fango della terra, laddove si trovano ossa di re e di mendichi, materia uguale e omogenea per farne orci, e dice:

Nell'officina entrai del vaselliere.
Vidi il maestro in piè presso la rota;
E manichi e coperchi, ei, di gran core,
Fea per orci e vaselli
Con crani regi e piè di poverelli.
. . . . . .

Così egli grida, e perchè potenti e sapienti, devoti e bacchettoni, parlano alto e grave e con unzione e ostentano santimonia e vestono panni bianchi e serbano sembiante modesto, il formidabile poeta aggiunge scherno a scherno e li coglie nel momento in cui i creduti savi e santi si recano di soppiatto e frettolosi alle orgie e ne escono sfatti e guasti per ritornare quatti quatti al collegio e alla moschea. E perchè questi, colpiti così crudelmente nel vivo, lo gridavano empio ed eretico, egli proclamasi tale e tale anche si vanta di essere, aggiungendo per soprammercato di esser dedito alla crapula, all'adulterio e ad altri peccati maggiori. Nella quale affermazione, intanto che da una parte vuol mostrarsi più alto assai de' suoi accusatori, fingendo di dar credito e valore alle loro accuse, dall'altra egli rimprovera loro che, di nascosto, hanno essi quelle macchie che non osano confessare e pur rimproverano a lui, e dice:

Guasto la gente mi proclama, ed io — Non ho per colpa mia
Son senza colpa. O gente santa, il vostro — Che crapula, adulterio e sodomia.
Stato qual è, guardate. Io, contro a legge, — . . . . . .

114. Perciò, tutto quello che la ortodossia maomettana e la saviezza che ora diremmo legale e ufficiale, definiscono per illecito, Omar Khayyâm proclama lecito e fa tale, vino e crapula, amor di vaghe fanciulle e di vezzosi giovinetti, e sollazzi d'ogni sorta in giardini deliziosi e in taverne remote, risguardate dai timorati di Dio come ostelli di corruzione. Nel vino poi egli trova la fonte di ogni piacere e d'ogni gioia, e, togliendo il pensiero agli antichi poeti arabi, grida che, morto ch'egli sia, si faccia della sua terrea poltiglia, tolta al sepolcro, un coperchio per un orcio di vino, e vuole che la sua tomba tanto odori del liquore soave, che chi vi passerà daccanto, dovrà caderne tramortito, e prega che al giorno della sua morte altri lo lavi nel vino e reciti sulla sua bara l'elogio del vino e del bicchiere, e, al giorno della risurrezione dei morti, frughi sotto il suolo della bettola se vorrà trovare il suo corpo.

115. Al qual punto è lecito domandare se egli tutte queste cose diceva da senno o da beffa, se le parole sue erano figurate e però dovevano intendersi nel senso in cui vanno intese quelle dei mistici pii, Abû Saîd, Attâr e Rûmi. Questa domanda, sebbene possa anche sembrar molto strana, fu fatta presto assai anche in Oriente, laddove da principio, vivendo ancora il poeta, le parole sue furon prese alla lettera ed egli giudicato con assai poco favore. Ma poi quelli che vennero dopo, presi dalla perspicuità e precisione algebrica delle sue quartine, tocchi dalla forza de' suoi sarcasmi che il più delle volte colpivano nel vero, non potendo pronunciar giudizio o sentenza di condanna contro così alto poeta, vollero, ora ch'egli era morto, liberarlo da ogni accusa di eresia e di empietà. Ogni sua parola, perciò, e ogni sua frase essi voltarono bellamente a senso mistico e pio e tutto in lui trovarono figurato e allegorico, anche laddove l'espressione chiaramente e nudamente accenna al contrario. A questa opinione dei

dotti orientali si accostarono fra i nostri il Barbier de Meynard e il Nicolas che di Omar Khayyâm pubblicò le quartine e le tradusse in francese. Ma ora la maggior parte dei critici, dall'Hammer in poi, già anteriore ai due ora ricordati, credono che Omar Khayyâm pensasse veramente come scriveva, anche tacendo di qualche quartina qua e là (rarissima in più di quattrocento che sono), che sa di mistico e di panteistico. Coi quali critici stiamo anche noi, per nostra convinzione, volentieri, perchè crediamo che il poeta fosse una di quelle menti elette e superiori che si ridono delle formole tutte e dei cavilli di ogni gente di mente piccola e di cuor serrato, pago di goder la vita quale essa è e di accettarne i piaceri onesti senza sconcezza e senza preoccuparsi d'altro. Ma, anche con tanta sua altezza di mente, non possiamo negare che nel suo dire si scopre talvolta il matematico e l'algebrista quale vuol discuter questioni come è solito scioglier problemi. Perchè sembra ch'egli s'arresti ad ogni irregolarità e questa consideri e voglia considerar soltanto, laddove potrebbe vedere e comprendere che certe irregolarità (inerenti spesso alle cose e inevitabili) sono un nulla rispetto alle idee grandiose che operano sulle menti umane e menano con sè quelle irregolarità nel processo del loro operare. Che se egli qualche volta, anzi spesse volte, si proclamò empio e scapestrato e dato ai vizi e alle colpe più ree, si badi a ciò che avanti abbiam detto. Perchè avviene spesso che una mente alta e un cuore integro mostrino di dar ragione al volgo degli sciocchi che insulta e scaglia pietre, per non darsi la briga di confutare le troppo vili accuse. Sciolto così da ogni vincolo di forma e di convenzione nella dottrina morale, abbandonato soltanto al suo pensiero filosofico, Omar Khayyâm giungeva a quel grado di integrità e di impeccabilità, in cui i santi, nel senso mistico persiano, non credono nemmeno di dover pregare, perchè non ne hanno più bisogno. Ma questi così fanno, perchè troppo sono santi, e Omar Khayyâm, perchè era troppo più alto d'ogni prescrizione imposta da altra autorità che non fosse quella della ragione. Ciò dicasi quanto alle dottrine sue, nella loro sostanza formale. Quanto poi al sarcasmo ond'egli faceva segno i contemporanei, esso direttamente proveniva dal contrasto evidente tra la dottrina pura, ideale e di cuore, e la religione falsa, vile e di testa degli ortodossi ipocriti. Per cotesto, Omar Khayyâm ebbe, non a torto forse, il nome di Voltaire della Persia, quantunque per alcuni capi egli si rassomigli anche all'Heine e all'antico Luciano, terribile motteggiatore e sferzatore d'ipocriti e di ipocrisie.

116. Sarà forse lecito, dopo tanti filosofi e poeti grandi, ricordar qui il cantore della ghiottoneria, unico tra i poeti persiani, al quale i contemporanei diedero il nome stravagante, ma proprio, di scardassiere delle leccornie? Anche il poeta Ananio, fra gli scrittori di giambi presso i Greci, soleva giurare per i cavoli nelle sue poesie e v'inseriva ragionamenti intorno alle salse e ai manicaretti. Che se Bushâq il ghiottone, tale è il nome del poeta persiano, avesse celebrato nei suoi versi soltanto i piaceri della

tavola, non avremmo osato ricordarlo dopo un gran filosofo quale Avicenna, dopo un gran matematico e poeta quale Omar Khayyâm. Ma poichè in alcuni tratti delle sue poesie egli, come già il lirico Fâryâbi, punge con fina e scettica ironia gli svenevoli ed evirati cantori d'amore, e distruggendone e disfacendo, col ridurle al vero, le loro immagini barocche, sembra avere inteso che la poesia può e deve essere richiamata a verità maggiore di cose e di pensieri, ci è parso di poter qui ricordarlo e porre come alla coda degli scettici con plausibile ragione. Nè, per cotesto, baderemo alla forma della sua poesia, spesse volte goffa e triviale, ma bensì al pensiero intimo che essa racchiude, e all'intento che essa ha manifesto e aperto di far la parodia d'ogni poesia più colta ed elevata.

117. Questo singolare poeta, adunque, chiamavasi Abû Ishâq; ma egli, abbreviando, solevasi dire e farsi chiamare anche dagli altri Bushâq. Era nativo di Sciraz, e visse alla corte del principe Iskender, figlio di Omar, uno dei discendenti di Tamerlano, ben veduto da lui, trattato con favor grande e invitato spesse volte a pranzo, laddove egli faceva pompa di tutte le sue lepidezze facete e argute, ridendo e facendo ridere altri per la sua barba lunga, folta e distesa. Ma al genere della poesia giocosa e della parodia egli si consacrò per un caso particolare, siccome egli stesso racconta. Perchè, lagnandosi egli un giorno di esser venuto dopo tanti poeti illustri i quali (sono parole sue) avevano già detto tutto ciò che egli avrebbe potuto dire, e spazzato l'universo, nè sapendo quale argomento scegliere che già prima non fosse stato trattato, la donna sua ch'egli amava, si dolse invece di debolezza di stomaco e di appetito mancato. Per le quali parole disceso Bushâq d'un tratto dai suoi sogni sublimi di poesia, pensò di comporre un'opera intorno all'argomento consigliatogli impensatamente dalla sua bella, non mai stato toccato da altri, e compose diverse ghazele e quartine che trattano d'ogni sorta di vivande e ne fanno le lodi. Le riunì poi in una raccolta sola che chiamò con titolo arabo *Kinz ul-ishtiyâ*, cioè il Tesoro dell'appetito, premessavi una prefazione in prosa nellá quale egli narra l'avventura della donna. Bushâq, lo scardassiere delle leccornie, morì nell'830 d. E. (1426 d. C.).

118. Uno dei caratteri più evidenti della poesia di Bushâq si è quello della parodia, onde tutto il suo canzoniere, se pure si può chiamar tale il Tesoro dell'appetito, non è che una raccolta curiosa, laddove le poesie dei maggiori poeti sono volte a riso e a beffa. Nè rispetto, nè reverenza vale a frenare l'audace e impertinente poeta, il quale prende tanto maggiore ardire quanto più alto è il poeta a cui s'appíglia. Perchè, degli antichi, egli si mette con Firdusi, con Anvari, con Attâr, con Rûmi e con Saadi, e viene anche ai più recenti, come Fâryâbi, Hasan di Dehli e Kirmâni, e più anche ad Hâfiz che era della sua stessa città e allora, come poi sempre, in onore grandissimo presso i suoi cittadini. Pur tuttavia quella grazia e quella finezza che possono far piacere la parodia

(genere sempre detestabile d'arte), e quel garbo che può far tollerare talvolta che si volga in beffa cosa grave e degna di rispetto, mancano interamente, e ciò vogliam dire qui subito, nelle parodie di Bushâq. Il quale non sa trovar mai, per quanto abbiam potuto vedere, quella parola o quel motto arguto e fine, quel sale e quella facezia, dai quali nascono la grazia, la finezza, il garbo, di cui sopra si diceva. Perchè egli procede sempre goffo e triviale, insipido e vuoto quasi sempre non parlando che di ghiottonerie; onde vogliam credere che, se la sua parodia fu la delizia a Sciraz dei lauti desinari del principe, cotesto avvenne soltanto e potè avvenire per quella lepidezza particolare d'atti, di gesti, di modi del porgere, che rendono piacevoli i lazzi anche volgari e le facezie anche sciocche di chi fa il mestiere di far ridere altrui nelle brigate allegre. Ma, passato quel tempo felice, in cui il piacevole autor della facezia ha potuto farla passar trionfalmente tra il riso e il plauso, quella facezia, riudita a mente fredda e fuor del luogo dove fu detta in prima, d'un tratto perde tutta quanta la sua efficacia. Questo, s'intende, diciam noi soltanto per le facezie del genere di queste parodie di Bushâq, non già di quelle parole e di quei motti celebri, tanto gravidi di senso, da passar fino alla posterità, intatta sempre la loro efficacia e il loro valore. Poteva piacere ai buontemponi della corte di Sciraz udir travestiti e volti a beffa i versi di Firdusi, di Saadi e di Hâfiz; ma la gente di senno dovette disapprovare, e forse i buontemponi stessi, usciti dall'allegro convegno, dovettero condannare ciò che là, poco prima, avevano approvato. Ma perchè non sembri troppo acerbo il nostro giudizio, altri vegga se per due esempi che recheremo, se ne potrà formare concetto eguale al nostro o diverso e giudicarne poi in conformità o in sentenza contraria.

119. Il celebre Hâfiz, del quale diremo nell'altro capitolo, fu il poeta che forse più degli altri Bushâq trattò male, se così possiam dire, perchè Hâfiz, con quella sua poesia arguta e fine e di significato assai recondito, più che ogni altro gli porse il destro alla parodia. Ed ecco, per esempio, il principio d'un'ode (*tâ*, 40), nella quale Hâfiz biasima quei troppo indiscreti ortodossi che s'impacciano delle coscienze altrui e non lasciano in pace alcuno:

Monaco di purissima natura [1],
De' scapestrati non far biasmo. Un giorno
Altri non fia che ascriva
A te l'altrui bruttura [2].
S'io son buono o son reo, va per tua via,
Sta con te stesso [3]. Ognuno in fin raccoglie
Frutto de la semenza
Ch'ei seminando gia.
Non tôrre a me di grazia sempiterna,
Non tôrre a me la speme. E sai tu forse
Qual cosa buona o rea
Dietro a quel vel s'interna? [4]

(1) Detto con ironia.
(2) Se noi siam peccatori, non ne sarà data a te la colpa.
(3) Non impacciarti dei fatti altrui.
(4) Nell'altra vita.

Questo principio, con tutta l'ode che segue e che non riferiamo per intero, fu volto in parodia da Bushâq nel modo seguente:

Frittella di purissima natura,
La torta non biasmar, se la sua pasta
Con lievito al tuo pari
Non monta in levatura.
L'erbe coltivi tu? [1] Cura son mia
Agli e cipolle. Ognuno in fin raccoglie
Frutto de la semenza
Ch'ei seminando gia.
A' pasticcini non può dirsi: « Internamente c'è l'uva passa » [2]. E sai tu forse
Qual cosa buona o rea
Dietro a quel vel s'interna?

E seguita di questa maniera fino a dichiarare e a definire in modo sconcio e da non ridirsi come mai egli dovesse esser nato molto ghiotto dei vermicelli di pasta e dei taglierini al sugo.

120. Il secondo esempio crediamo che sia anche più audace, prendendovisi a far la parodia di qualche canto di Firdusi e commemorandovisi in metro epico l'avventura eroica di Risotto allo zafferano e di Maccherone fritto, se pure così possono esser resi in italiano i nomi originali di due pietanze persiane. Narrasi, pertanto, dell'avvenimento al trono di Risotto e si descrive la rassegna dell'esercito; dopo di che si chiede con gran burbanza a Maccherone di riconoscer la sovranità di Risotto e di pagar tributo. Maccherone sdegnosamente si ricusa, perchè Risotto gli intima la guerra, si arma e parte con un grande esercito. Pasticcio vuol far da paciere, ma senza frutto, onde ben tosto gli eserciti vengono a fronte; ed ecco che Risotto, allo stesso modo degli eroi di Firdusi, esalta con gran parole la gloria de' suoi antenati, e Maccherone risponde. Segue la battaglia, e Maccherone è vinto e disfatto, intanto che Bushâq allegramente spoglia i morti e si porta via i resti della battaglia, intendendosi con ciò che i convitati fanno man bassa sulle apprestate vivande. Di Maccherone poi, vinto e posto in fuga, seguita il poeta a raccontare in un romanzo in prosa e in verso, le molte avventure, e finisce con un ridevole e satirico dizionario di vivande. Al qual punto, la parodia si volge contro ai compilatori pedanti di registri e di cataloghi, simili nella loro facchinesca sapienza ai molti nostri, nati soltanto per infestare la presente letteratura. E noi, per parte nostra, crediamo che soltanto a questo punto la sciocca e insipida parodia abbia qualche briciolo di sale.

121. Ma, dell'opera poetica di Bushâq v'ha un altro aspetto che di non poco la nobilita e rialza, nè egli fu soltanto autor di parodie di poco valore. Perchè, quantunque in tutte le sue poesie egli lodi le vivande e sembri che vada in visibilio al profumo che esse mandano, ebbe tuttavia idee oneste e buone le quali richiamò talvolta in occasioni opportune. E già, nel paragrafo che tocca della poesia popolare, abbiam notato come, nel suo Contrasto della focaccia dolce col pane, egli sapesse porgere anche

(1) Discorso rivolto a chiunque altro, non più alla frittella.
(2) Non si può indovinare dall'esteriore di che cosa siano composti i pasticcini.

qualche buono ammaestramento morale. Ma di lui vogliamo ora parlare (e già l'abbiam detto) come di poeta che risente dello scettico. Tale pertanto, se non affronta le ardue questioni filosofiche come Avicenna e Omar Khayyâm, si mostra dinanzi agli spettacoli belli della natura, ridendosi poi allegramente di quei poeti che ne traggono ispirazione per i loro versi. Perchè egli si fa beffa di quelli che assomigliano agli occhi di donna bella e avvenente il narciso, il quale, al dire di questi disgraziati poeti, è come una vaga lance, colma d'oro e d'argento. Ma agli occhi suoi, egli aggiunge, tutto ciò non è che una bella tazza di zafferano con sei panetti piccini. E l'azzurra volta del cielo, per la quale ascende il sole con la sua luce bionda, al dir dei poeti, gli fa venire in mente un piatto color turchino con un pizzico di zafferano nel mezzo. In tutte queste cose, molto volgari in verità, anche qualche parte di satirico si sente; e certamente, con intendimento di satireggiare i poeti svenevoli e fiacchi, scriveva Bushâq che egli faceva salire il pianto suo fino alle stelle e, misero! si estenuava della persona, come un filo, per amore di una coda d'agnello e per desiderio di riscuoter lo stipendio. E più oltre, forse con scetticismo timido in materia religiosa, toccava anche le pratiche religiose, quando diceva di poter soddisfare all'obbligo delle preghiere mattutine e vespertine ponendosi innanzi, da mane e da sera, una manata di farro. Così quell'amore per una coda d'agnello e per un pane d'orzo gli fa dannar l'anima, come l'amore di donna leggiadra manda all'inferno tanti suoi miseri amadori. Tale fu quest'uomo stravagante e singolare che, per le ragioni assegnate avanti, abbiam creduto di dover porre tra gli scettici. Che se nell'assegnargli il posto avessimo errato, sia molto, sia poco, rispondiamo che era difficile assai trovargli posto adeguato; nè d'altra parte era conveniente per noi il passarlo sotto silenzio.

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

APPENDICE

ALLA POESIA MISTICA E ALLA SCETTICA

A. POETI MISTICI

I. Abû Saîd.

1. Deh! tu [1] di cui la fronte è come luna
Che tutto il mondo abbella,
D'esser congiunti a te la notte e il giorno
Tutti un desire appella.
Se per altrui più che per me sei dolce,
Oh! me infelice e gramo!
Gli altri, se qual per me sei tu per essi,
Tutti infelici io chiamo!

2. Fin che il collegio e la moschea deserti
Non giaceranno [2],
A buon frutto quest'opere de' pii
Non gioveranno.
Finchè fede empietà, empietà fede
Non diverranno,
Servi devoti a Dio veracemente
Mai non saranno.

3. Avvinto il cor per te nella rancura,
O amico, abbiamo.
Dolor per te nell'anima trafitta,
O amico, abbiamo.
E tu dicesti: « Agli affranti del core
Io son vicino ».
Ed ecco che pur noi affranto il core,
O amico, abbiamo.

4. Non mi rimproverar, vecchio, se il vino
Io vo beendo,
Se del vin, dell'amore un dei devoti
Anche mi sono.
Fin che in senno son io, con gente estrana
Mi sto sedendo;
Quand'ebbro son, sul seno dell'amica
Io m'abbandono.

5. Duol, che da me la vita mia si toglie,
Veramente gli è questo;
Amor, di cui nessun rimedio scorge,
Veramente gli è questo;
Occhio, che sempre lagrime si piagne,
Veramente gli è questo;
Tempo di notte, che al dì non aggiunge,
Veramente gli è questo.

6. Io dissi: E per chi mai così t'adorni?—
Per me, disse, perch'io unica [3] sono.
Son l'amor, son l'amante, e son la bella,
Lo specchio e la beltà che vi si guarda.

7. Quei che del nome appellanmi di
Stato non sanno dell'intimo reo. [buono,
Se l'intimo ei traessero di fuori,
Vedrian che degno d'essere arso io sono [4].

8. Sono amante e furente e forsennato,
Illustre, preso a scherno e biasimato;
Empio, idolatra sono e addetto a Cristo.
Questo son io, sono altre cose assai,
E a centomila tu le conterai [5].

---

(1) Qui o altrove si parla all'amico o all'amica, ma, nel senso mistico, s'intende Iddio.
(2) Finchè non sarà tolta ogni religione positiva.
(3) Dio nel senso panteistico.
(4) Perchè non crede nella religione positiva.
(5) Indifferenza per tutte le religioni.

9. In quel giorno che alfine in poter mio
Verrà di te connubio,
Del goder dei beati non vogl'io
Curarmi in paradiso.
Senza di te del cielo nel deserto
Se un dì mi chiameranno,
Il deserto del cielo a questo core
Tetro e angusto faranno.

10. Nel tempo che non eran stelle e cielo,
Non eran acqua ed aria e fuoco e terra,
Dell'unità[1] i misteri io proclamai
Quando non era questo corpo mio,
Non questa voce, non la mia persona.

11. Più che stille di piova ho colpe assai,
E per vergogna chino in giù la fronte.
Venne voce[2]: O Dervish, euge! tu fai
Ciò ch'è da te; ciò ch'è da noi, noi femmo[3].

12. Signore, creator pieno di gloria,
E fino a quando andrò di porta in porta,
Di terra in terra?
O chiudimi l'ostel d'ogni speranza,
O il suggel di cotanti miei pensieri
Tu mi disserra!

13. Quando il cor mio di te senti fra-
Pel vento orïentale, a ricercarti [granza[4]
Si diè, da me fuggendo.
Or, del seno in ch'ei fu, la ricordanza
Non torna in lui. Prendea di te natura,
Fragranza tua sentendo[5].

14. Quando è tristizia in cor, la fronte al suolo
A che mai giova?[6]
Balsamo, quando al cor salì veleno,
A che mai giova?
Tu che a l'esterno adornando ti vai
Di vesti belle,
Quando malvagio è il cor, candida veste
A che mai giova?

15. Il saggio che ha contezza d'ogni ar-
Della scïenza tua, di sè va inconscio [cano
E viaggia con Dio.
Tu rinnega te stesso e dell'Eterno
L'essere afferma, e ciò dichiari il detto:
« Dio non v'è fuor che Iddio! »[7]

16. Er'io ier sera con quell'idol mio,
Dolce a' suoi servi; ed erano moine
Di me, di quello eran lusinghe e vezzi.
Passò la notte, e non anche al suo fine
Toccava il nostro dir. Qual colpa mai
N'ha la notte? Era il dir lungo d'assai![8]

17. A Rizvàn[9] lo splendor, la lode agli [angeli,
A' rei l'inferno, a' buoni il paradiso,
Il mondo ai re di Cina e Persia e Grecia,
A noi le belle ed a le belle noi.

18. O Signor, tu mi adduci alla fedele
Amica e del mio duol reca la voce
A chi con me si lagna.
Me, che doglioso vo per la crudele
Lontananza di lei, ridona a quella
E quella a me accompagna.

19. Prima assai che levata in alto fosse
Del ciel la volta e posta questa reggia
Del firmamento azzurra,
Stavam noi nel non essere, a principio,
In dolce sonno, e del tuo amor[10] le note
Eran scritte su noi senza di noi.

---

(1) L'unità dell'essere in senso panteistico.
(2) Dal cielo.
(3) Toglie il merito e il demerito delle opere umane.
(4) Segno dell'essenza divina.
(5) Il mio cuore si è connaturato con Dio.
(6) Contro gl'ipocriti.
(7) Formola di fede mussulmana tirata qui a significato mistico.
(8) Questa leggiadrissima quartina pare che debba prendersi alla lettera. Ma, nel senso mistico, significa che, nel parlar con Dio, ogni altra cosa si dimentica.
(9) Angelo del paradiso maomettano.
(10) L'amore di Dio.

II. Nâsir Khusrev.

Il Libro della Luce.

1. *Introduzione.*

In nome di Colui che il mondo regge,
Sire dell'alma e di nostra persona,
Della mente signor. - Per lui comprendere,
È nostro ingegno inetto, e l'alma e il core
Senza virtù nella sua via si perdono,
Chè d'ogni cosa che altri di lui dice,
Maggiore egli è, sfugge a' commenti tutti
Ch'io so di lui. Di questo altri già disse
E va dicendo assai, ma per chi tanto [1]
Fecesi chiaro, ancor non so. Mille anni
S'anche parlasse o camminasse alcuno,
Sempre al fine dovrìa bagnar la gota
Di lagrime di duol [2]. Dicesi intanto:
Va, conosci te stesso, e della fede,
Anche dell'empietà, la via t'apprendi,
Anche del male, anche del bene; questo
Calle esser debbe il tuo sentiero a Dio.
Questo precetto sì ti basti, intanto,
Il vero a confermar. Se ignaro sei,
Nulla saprai di questo stato, e vuoti
Per te saranno i dì coi mesi e gli anni.
Ma in eterno vivrai per sapïenza [3],
Vita non avrai tu perchè tu ignori,
Chè solo, ove te stesso veramente
Conoscerai, grazia avrai tu a conoscere
Anche l'Eterno. Allor, nessuna cosa
Nascosta ti sarà, nè dentro al core
Avrai corruccio per il mondo. E sono
Manifesti gli arcani a tutta gente
Che scïenza possiede, e agli occhi sono
D'ogni estrano [4] celati. Oh! vieni adunque,
L'occhio t'apri del core in questa via,
Per che di te, di Dio t'abbi contezza!
Se nel mondo presente oggi non vedi [5],
Nell'altro che verrà, in cento affanni
T'assiderai, chè qui tu non ti nutri
Sol per dormir, sì come bestie fanno,
Ma sì, come fa l'uom, sol per saggezza
E sapïenza. E richiamo da Dio
Non viene ad altri fuor che a te [6]. Gran cosa
Gli è questa inver, se tanto tu comprendi!
Per te la terra e il cielo egli adornava,
E per ciò solo ti levasti e ritta
È tua persona; e poichè per cotesta
Persona che hai con te, nacque discordia [7],
Nobil natura ti fu data accanto,
Come compagna, con saggezza. Figlio
Sei tu del mondo come Adamo, erede,
Sì come lui, sorto dal mondo. Intanto,
Nell'un mondo e nell'altro eletto sei
Per saggezza e scïenza e per virtudi
E per savie parole, e sola intenebra
Inscïenza di te l'anima e il mondo. —
Alle genti di cuor ciò è manifesto.
Un giardin vo' adornarti, ed un amico
In ogni canto troverai per esso.
D'ammonimenti egli è un volume (e dentro
V'è una rosa del cor, nè spine reca)
Primaverile. Or tu, per l'altra vita,
Qual viatico assumi il libro mio,
Chè aspro è il sentiero assai, nè cibo è in [esso.
A che di questo mondo ti compiaci
Che dieci giorni dura? E non se' infante
Perchè di giuochi ti diletti. E molti
Di te migliori già vedeva il mondo,
Molti, di te peggiori, il mondo vide
Passar sovr'esso, nè lasciò al tesoro
Chi 'l possedeva intento all'opra, e al misero
Non fe' il dolor, non la rancura eterna [8].

---

(1) In modo da intendere che sia l'essenza di Dio.
(2) Per dolore di non potere intendere l'essenza di Dio.
(3) S'intende la dottrina mistica.
(4) Non iniziato nella dottrina mistica.
(5) Se non hai la nostra dottrina.
(6) Si vede che intende parlare della dottrina ad un giovane discepolo.
(7) Forse allude alla tradizione maomettana secondo la quale Iddio, come fu creato Adamo, invitò gli angeli tutti ad adorarlo. Tutti adorarono, eccetto Iblis (Lucifero).
(8) Il mondo (il fato) non permette che chi ha un tesoro lo possegga per sempre, nè che il misero sia sempre misero.

Altri di quello si godè il tesoro,
E quello faticò. Questo mio detto
Deh! pesa tu del senno alla stadera!
Quel tesoro sparì, doglia per esso
Restò nell'alma, ove non abbia Iddio
Dell'alma tua misericordia. Allora
Che fece alcun larghezza in terra, frutto
Di ciò l'attende in altra vita, e a tale
Che gittò la semenza in questa terra,
Sta la messe di là. Ma la mercede
Avrai tu, se farai; senza mercede
Davver! che sarai tu se resti inerte!
Or, della inerzia tua leva dal sonno
Tu alfin la testa, e ben riguarda all'opre
Ed a stato di te, chè tuo principio
È sull'aria e sull'acqua, e niuno edifica
Su l'acqua o l'aria. Ma poichè conosci
Che di qui migrerai, vedi qual teco
Viatico ti porti in questa via!

2. *Consigli morali.*

Non toglierti da Dio per questo calle [1]
Un solo istante, se pur sai che viene
Repentina la morte, e chiedi a lui
Soccorso in tutte l'opre tue, chè niuno,
Siccome Iddio, t'è amico. E però a lui
Per tutte imprese che farai, t'affida,
Volgi tua fronte a lui, via la rivolgi
D'altri fuor che da lui. Sappi che sola
È verità di potestà, di fede,
Il fondamento, sappi che iattura
Ad ambe incoglie, il ver mentendo. E allora
Che appo talun fermata avrai promessa,
Tua promessa tu compi. Ell'è pur sempre
Una fede per te, nè tu potrai
Quel patto abbandonar. Ma più dell'oro
Che hai tu, saggezza è buona, e dentro all'oro
Senno veder non puote alcuno. In petto
Se pazïenza amica tua s'insinua,
Vittoria poi del cor ti fia signora.
Soverchi lai non far nella sventura.
Ingoiando l'affanno, alla tristezza
Il core in preda non lasciar. Fratello
È sì davvero chi nei tristi giorni,
Nella distretta di fortuna, aita
Ti vien porgendo. Ma se alcuno fai
Beneficio ad altrui, d'animo grato
Debito non apporvi. E beneficio
Ed opra pia dileguansi d'un tratto
D'animo grato ad obbligo che imponi.
Desto tu sii del primo albor nel tempo,
Chè forse al primo albor ti si potria
Grave cosa disciôrre [2]. Ed è sventura
Dell'uom la lingua sua. Danno e buon frutto
Vi son congiunti. Ma dell'uom di questo
Nostro sentier [3] ricchezza gli è il silenzio,
Chè molto male nel parlar s'annida
E peccato con esso. O fratel mio,
Parla bene, se parli. È il parlar bene
A buon frutto congiunto e senza danno.
È tua veste bontà; la cingi attorno.
Sempre t'adopra in acquistar buon nome.
Umiltà ti fa grande, e vien iattura
A buona fama per superbia. Amore
Mostrasi fido dal servir. Qual'altra
Cosa di questa fia per te migliore?
Tu con ilare volto e umore allegro
Va in tutti i giorni tuoi, perchè tu sii
Di cor giocondo al fine. E se nell'alma
Rechi tristo pensier contro qualcuno,
Ratto quel pensier tuo non trarre all'opra.
Senno cotesto non sarìa. Tu chiedi,
Se beneficio fai, chiedi tua scusa;
Che il beneficio tuo così s'addoppia,
Intendi e sappi. Ancor, ti fa costume
Di donar generoso in tutte guise,
Chè per esso congiunti a te si fanno
Gli estrani ancora. E sta di sensi umani
Vera beltà nella dolcezza; e tutta
Perfezïon di questa umana stirpe
Nella sciènza sta. Ve' che del corpo
Sono alimento i cibi, e ve' che sono
Alimento dell'alma este dottrine.

---

(1) La vita mistica e ascetica.
(2) Che vuol dire? O io non ho inteso.
(3) Dell'uomo iniziato nella vita ascetica.

III. Senâi.

Il Giardino della verità.

1. *L'asceta.*

Era in Bassora un giovinetto asceta
Tal, che a quel tempo un servo del Signore
Non era eguale a lui. Dicea sovente:
Io mi levo ad ogn'alba e vo cercando
Come lunge fuggirmi da quest'Io [1]
Nemico e infesto, ed egli intanto, « O vec-
Amico mio, mi dice, abbi tu cura [chio
Di ciò che in questo dì ti gusterai!
Dimmi però che gustar deggio ». — Ed io
Rispondo allor: « La morte! » [2] — e me
[ne vado.
Quello mi dice allor: « Che mai mi
[vesto? » —
« La veste funeral », gli rispond'io.
Dopo cotesto, egli mi fa domande,
Inchieste molte assurde egli mi volge,
Dicendo: « O dove andrai, cieco di cuore? » —
« Taci! rispondo; all'orlo dell'avello [3],
Perch'io là possa in quell'istante almeno,
Dell'alma in loco, abbandonar quest'Io! ».
Oh! sventurato quei che ha l'Io con seco
Nè dispetto lo lascia a sè davanti! [4]

2. *Del fuggir dal mondo.*

Degli uomini di mezzo uscì correndo
E, d'un monte sul vertice salito,
Si fe' un asceta una capanna. Un giorno
Un sapïente, un savio che potea
Per sua saggezza assai, di là per caso
A passar venne e quel così devoto
Servo di Dio vedendo, Oh! via, gli disse,
A che su questa cima il loco tuo,
Il tuo ostel ti se' fatto e il tuo soggiorno?
Disse l'asceta: In troppo amare il mondo
Tutta del mondo si perdè la gente.
Ma il mondo, pari a falco, a vol balzando,
Alto diè un grido in ogni terra e disse:
« Chi da me non si guarda e del cercarmi
Non si dispensa, badi ch'ei non sia
Come l'augello che in Fostât [5] fu scarso
Quand'erano su in ciel falchi soverchi ».
Sul confine di Grecia [6] è una gran villa
E molti son per la campagna intorno
Falchi rapaci. Della villa il nome
È città di Fostât, qual si distende
Sino al confin di Damïata. Augelli
Mansüeti non volano per essa,
Chè dall'alto calandosi dell'etra
Predangli i falchi. Augel di là non passa,
Chè alcun falco il discerpe e sen fa cibo
All'istante. Or la terra, a' tempi nostri,
È pari a tal città. Son come augelli
Miseri e derelitti i sapienti.
Io però questo monte in poter mio
Tolsimi già, perchè sicuro fossi [teco?
Da ogni male del mondo. — E chi è qui
Disse quel saggio. E qual sopra la cima
Del vertice del monte è la tua sorte?
Disse l'asceta: Dentro in me cucito
Fu l'Io di me [7]. Nè già poss'io da quello
Separarmi, nè so qual cosa io faccia
Per disciòrmi da lui. — Quel saggio allora,
Lodato assai, così parlò all'asceta:
Insegna l'Io l'opre malvagie. — Niuna,
L'altro rispose, ne fec'io, chè bene
Quest'Io conosco. Egli è malato, ed io
Son qual medico a lui, la notte e il giorno
Inteso ad apprestar farmachi acconci.
Davver! che intento a medicarlo io sono
Da che: « Son egro! » ei dice ognor. La vena
D'aprir gl'ingiungo [8] e dagli occhi gli levo
L'atro collirio. Quand'egli ha cacciato
Del fegato la bile [9], alcuna calma

---

(1) Cioè l'essere proprio e i suoi appetiti e le sue passioni.
(2) Cioè devi morire.
(3) Cioè vado alla sepoltura.
(4) Cioè, prima di morire, non si spoglia delle sue passioni.
(5) Città fondata in Egitto al tempo del Califfo Omar.
(6) Dell'Impero bizantino.
(7) Si lascia un emistichio inintelligibile perchè la lezione del Ms. è guasta.
(8) Per un salasso.
(9) Se così va tradotto.

Induce in lui l'aperta vena [1], e allora
Purgativa gli appresto alcuna beva,
I morbi tutti a tôr di corpo a lui.
L'amor del mondo allora e gli odi gravi
Gli escon dal corpo, esce l'invidia e seco
La gelosia, l'inganno e ogni rancore.
Talvolta ancora il fo cessar da sue
Voglie e desiri, perchè almen s'astenga
Da' rei piaceri e di sè stesso domi
La rea natura e a sè medesmo serri
La porta del desio. Gli dò per cibo
Due granelli di fava e la mia casa
Tal rendo a lui qual è una sepoltura.
Quando poi l'Io di me cade nel sonno
Per un istante, due genuflessioni
Faccio in gran fretta prima che dal sonno
Ei si rilevi e a me s'appigli ancora
Quale ammalato; e poi che senza lui
Ho fatte quelle mie genuflessioni,
Penso davver che l'Io di me sia morto.
Come cotesto udì l'uom sapïente,
Con esultanza i sentimenti suoi
Dalla persona eradicando, disse:
A Dio mi guida, asceta. Oh! benedica,
Servo pietoso, la tua vita Iddio! [2]

IV. Khâqâni.

Perchè viver possiam del nostro amore [3]
Alla magione addetti, ecco alla via
De' mendichi siam noi costanti e fermi
E siam noi della bettola gli assidui
E siam compagni di chi vin si bee
Sino alla feccia [4]. Nè pel paradiso
Ci affaccendiam, nè per l'inferna chiostra
Ci confondiamo. Servi siamo eletti
Del nostro amico [5], liberi da quelli
Orti celesti e da ogni lor delizia [6].
Che se il mondo s'innova, e tu dirai:
Ecco, sii tale! Dell'Eterno [7] almeno
Siam noi gli amanti. Senza alcun dolore
Di spoglia insanguinata, in tutto il tempo
Abbiam di Yusûf nostro una fragranza [8],
E dinanzi a quel fuoco [9] onde ci venne
Amoroso desìo, Mosè talvolta [seme
Siamo, Abrahàm tal'altra [10]. Anche dal
Del Califfo [11] abbiam noi l'origin nostra,
Noi di nascita illustri, anche se privi
Di genitor [12]. Di sicurezza pegno,
Sì come Khaqanì per le taverne,
Anche siam noi innanzi da l'Altissimo.

V. Nizâmi.

Il Tesoro dei misteri.

1. *Vanità delle cose presenti e doversi confidare in Dio.*

Sta un giocolier da sezzo a questo velo [13];
Se no, a tanta illusïon preposto
Chi mai sarebbe? Ma tu fa che sotto
Penetri al vel la vista del tuo core,

(1) Il salasso.
(2) Questi due versi, nel testo, sono in arabo.
(3) L'oggetto del nostro amore, cioè Dio.
(4) Il mendicare, il frequentar la bettola, il bere del vino, cose tutte vili e proibite, voglion dire qui seguitar la dottrina mistica, invisa agli ortodossi.
(5) Iddio.
(6) Non ci curiamo delle delizie di paradiso promesse da Maometto.
(7) Cioè di chi era *ab æterno*, Dio, che è immutabile, mentre il mondo si rinnova e si muta.
(8) Yûsuf (Giuseppe figlio di Giacobbe) è il simbolo della beltà divina di Dio. I mistici godono della fragranza (conoscenza) di Dio senza dolore, mentre a Giacobbe fu recata la veste insanguinata di Giuseppe, ciò che gli fu cagione di affanno grandissimo.
(9) L'amor di Dio.
(10) Mosè, quando si presentò a Dio nascosto in un roveto ardente; Abraham (Abramo), quando, secondo i Mussulmani, fu gettato da Nembrot in una fornace.
(11) Alì, genero e successore di Maometto secondo i Persiani.
(12) È forse un'allusione alla nascita vile che ebbe Khâqâni. V. il capitolo della lirica, 87 e segg.
(13) Il mistero dell'esistenza universale che è illusione agli occhi degli uomini.

Si ch'esca fuor de' suoi misteri alcuno.
Chè veramente, dietro a questo velo
Che ha color di rubigine, misteri
Son di là da misura..Or, per dottrina,
Luce si assume dell'occhio la perla [1],
E per dottrina servitù del core
A cintura si acconcia [2]. Eppure, in tanto
Argomento [3], all'intorno non è sesta,
Punto al centro non è; sesta non vedesi
Che linea segni a tal circolo attorno [4];
E que' pochi destrieri [5] a cui la sella
Imposero per noi, son mansüeti
Per noi soltanto [6]. Anzi il muover di questi
Recenti e nuovi, altri novelli furo
Viandanti e d'antica sapïenza [7],
Nè femmo noi lo stato dell'amore [8],
Nè provammo noi soli dell'amore
La virtù ferma. In questa vita e in quella
Biasimo e pregio appiccasi agli umani;
Ambo alla sella tua sospesi ei vanno.
Abitator non è per tutto il mondo
Che ti sia eguale; eppur, di te migliore
Stiman gli augêi terreni un vil granello [9].
Lascia cotesti augêi, dannosi ei stessi
A lor stessa natura, e a lor sovrasta
Come il Simùrgh divino! [10] Augel captivo,
Su cui di te sovrasti animatore
Spirto qual del Messia [11], l'ale dispiega
A te di sotto, e tu sovrasti a lui.

. . . . . .

Come uscirai da questi de la terra
Vestiboli, di te pura farassi
La tessera, e suggel di nero e bianco
Sarai tu, de' misteri anche partecipe
Che son proprii di Dio [12]. Agevolmente
Calcherai l'orme de' profeti, ed acre
Sarai collirio [13] de la gloria al tempio.

. . . . . .

Sii tu leone e sciogliti da questi
Legami tuoi! Face tu sii, t'allegra
Se ti consumi ardendo [14]. È de' tesori
Custode il drago [15], e il travaglio è custode
Di quïete e di pace [16]. Ed è il vestibolo
Dell'aita il travaglio, e sta la pace
Al travaglio da sezzo. Il ciel sul capo
Nodo novello non ti stringe mai
Senza ch'ei sciolga un altro nodo. Allora
Che a toccar libertà viaggia alcuno,
A lui custode è il duol, guida la gioia.
Eravi un cacciator che acuta vista
Avea meravigliosa e percorrea
Le vie de' campi e quelle aveasi care.
Aveasi un cane leonino. Allora
Che odor sentìa di belve il fero cane,

---

(1) La pupilla.

(2) Per penetrare sotto quel velo, ci vuole conoscenza delle cose e devozione a Dio. La cintura al dorso, poi, è il segno della servitù presso i Persiani.

(3) La questione dell'essere.

(4) Cioè è mistero incomprensibile.

(5) Gli argomenti e i ragionamenti della filosofia e della teologia.

(6) Sono proprii della nostra intelligenza, ma non valgono a sciogliere il gran mistero.

(7) Altri savi che investigarono questi misteri.

(8) L'amore mistico.

(9) Pare che qui Nizâmi, come al solito, se la pigli coi suoi avversari che stimavano gli altri più di lui.

(10) Favoloso uccello della mitologia iranica.

(11) G. Cristo presso i Mussulmani è celebrato specialmente per la virtù di risuscitare i morti.

(12) Secondo le dottrine mistiche, ogni differenza di dottrina religiosa e di fede sarà cancellata da Dio.

(13) Cioè la cosa più eletta. Cfr. *Vos estis sal terrae.*

(14) Espressione figurata per significare il consumarsi e il perdersi in Dio, nell'Essere universale.

(15) Antico concetto mitologico tratto qui a significato mistico.

(16) Per acquistar pace e quiete bisogna affaticarsi (se pure ho inteso bene).

Ei raggiugnea dietro la damma in fuga
L'ombra del sole. Avean di sua cervice
Grave timor le belve immani, e gli onagri
Temean dei denti suoi, usi pel campo
Cerbiatti a lacerar. Compagno e amico
Egli era al cacciator nella sua andata,
E all'uopo ei gli venìa molte fïate
La notte e il giorno, chè nutrìa quel core
Affetto al suo signor, n'era ei custode
La notte e il cibo al dì gli procacciava.
A quest'uom leonino il leonino
Cane un dì si perdè. Nel suo dolore
Ebbe l'uom cotal danno, e così disse:
In questa via dov'è mezzano il fato,
Il capo d'un leon prezzo gli è degno
D'un cane per il piè [1]. — Ben che in sua do-
L'anima a lembi ei lacerasse, il core [glia
Quasi co' denti suoi dilanïando [2],
La pazïenza che non era in lui,
Così portando, per un sol granello
Di pazïenza fe' guadagno assai
Qual d'una dramma [3]. Con beffardo riso
Venne una volpe di lontano e disse:
Pazïenza tu porta, o impazïente!
Odo che si perdè quel tuo veloce.
Or, se il tuo cane si perdette, in pugno
Vento solo ti resta. E ieri, allora
Che a te d'innanzi andavane a sua caccia,
Cors'ei veloce e nulla prese; ed oggi
La preda che ti fe' quel cane tuo,
Suvvia per mesi due fa che ti basti [4],
Uom leonino. Lèvati pertanto,
E al trafitto tuo cor porgi le carni
Che hai rosolate, succhiane il midollo,
Dona la pelle ai poveri! Tuo cibo
Prima d'oggi era lauto; oh! d'oggi in poi
Non ciberai di grasse volpi! Nulla
Di nostre membra hai tu che far con l'adipe,
E veramente per le carni nostre
Di te s'accrebbe il buono stato. Intanto,
Lungi sei dal tuo cane. O forse è questo
Un serbar fede? E non t'affliggi? Oh! quale
È cotesto dolor dell'alma tua?
È gravida la notte [5], il cacciatore
Le rispondea. Sol per un dì mi tocca
Cotesto affanno mio. Però m'allegro [rano
Che ambo, la gioia e il duol, poco assai du-
In questa chiostra angusta [6]. Altri vi è servo,
Altri vi è prence, e mutamenti assai
Sono quaggiù. Si muovono costanti
E gli astri e i cieli, e conforti e sventure
Son proni al trapassar. Lieto son io
Perchè in angustia è questo cor. Cagione
Di gaudio è poi sopravvenir d'angustia [7].
Avvenne al lupo mio [8] quale toccava
A Yusûf avventura [9]; e non son lupo [10],
Nè vo' però le vesti farmi a brani
Per soverchio dolor. Se altri mel tolse,
O ingannatrice, onusto di tal preda,
Quale sei tu, per altri mi fia reso.
In questi detti egli era ancora, e intanto
Nube di polve si levava e dietro
Della polvere al vel si fea d'un tratto
Chiaro alla vista il cane. Ei sì venìa
E alquante bestie prese avea, fra' denti
Stretta la pelle d'una volpe. Disse:

---

(1) Passo per me oscuro. Pare voglia dire che, anche per ottener poco, bisogna faticar molto e dar molto.

(2) Immagini barocche, frequenti in Nizâmi.

(3) Modo figurato per dire che gli giovò aver portata pazienza sebbene non fosse di natura da portarla.

(4) Detto per ironia. Il cane non aveva preso nulla.

(5) Proverbio orientale per dire: Bisogna aspettare, perchè tante cose possono accadere che ora non si prevedono.

(6) Il mondo.

(7) Si riferisce a ciò che è detto sopra, doversi sacrificare e perder sè stesso per giungere al fine desiderato.

(8) Il cane perduto.

(9) Giuseppe che fu perduto da Giacobbe.

(10) Cioè non sono andato perduto come il mio cane. L'uomo, nella via di Dio, non si perde mai.

Per questa, ond'io sì tardi ritornai
Picciola preda, ben sa questa volpe
Ch'io ritornai come leone. Questo
Collare mio gli è vincolo di fede
A te, signore, e de la volpe l'opra
Per cotesto, qual sia, ti si fa chiara.
Chi sua certezza in volontà di Dio
Ripone, l'opra sua tragge a felice
Esito sempre. Or tu la via più certa,
In tutte cose contingenti, cerca,
E niuna stazion del tuo viaggio
Fia più di questa benedetta. Allora,
Ti sarà mente certa in camminare
Il piede tuo, nel tuo pensier ti fia
Oro verace ogni pietra che trovi;
E se fermo sul suol starà il tuo piede,
Polve dal mare e dalla vampa fuori
Umor trarre potrai. Chi sua certezza
Si formò per fiducia in Dio riposta,
Scriver potè: « Per generoso core
Mio cibo vien da Dio! » . . . . .
. . . . . Ma da tua porta
Non avverrà che tuo cibo dilunghi [1].
Tu fa l'opra di Dio; pel giornaliero
Cibo non ti crucciar. Vanne di lui,
Vanne alla porta (egli è miglior di tanti!),
Chiedi tuo cibo a lui, ch'egli è datore
Del pane d'ogni dì. Chi passò accanto
A quella soglia, non tornossi mai
Senza l'intento suo. Gente del vero [2]
Sono altra schiera. In basso loco noi
Siam tutti, ed elli son di tutti a capo;
E s'ei gittano all'acqua lor tappeti,
Biondo color di miel nell'onda pura,
Qual di vino, egli gittano [3]. E la vita
Poi che certezza non ti dà d'un giorno,
Per anni dieci a che dovrassi mai
La provvigione accumular? Ma quelli [4]
Che già formâr nostra figura, il pane
Fin dal principio hanno apprestato a noi.
Dall'alto il cibo tuo elli ti mandano,
E tu qui 'l prendi, chè per te l'han dato.
. . . . . .

2. *Invoca Maometto contro la malvagità sacerdotale del suo tempo.*

Cortina della Mecca, inclito velo
Di Medina [5], e fin quando entro a le tenebre
Il sole indugierà? Togli dal sole,
Se una luna sei tu, fulgido un raggio;
Se una rosa tu sei, dal tuo giardino
Soave odor ci apporta! A chi t'aspetta,
Vengon sospiri in su le labbra. Aita
Da te procede, e tu ci porgi aita!
Volgiti al suol di Persia e in quel d'Arabia
Non t'arrestar. Del giorno il destrier fulvo
Andava, e il fosco della notte avanza [6].
Ordina il regno e rinnovella il mondo,
Empi del tuo gridar questa terrena
Dimora e la celestïal. Tu conia
La tua moneta, e questi Emiri tuoi
Minor copia ne battano; e tu grida
Il tuo messaggio, e questi tuoi Califfi
Tacciansi alfine! Odor soave attorno
Per la terra mandava il tuo sepolcro;
Ipocrisia spirava, e quell'odore
Soave si rapì. Lungi tu scaccia
Questi sul trono addormentati e lava
Questi che già bruttâr la sedia tua
Sacerdotal. Son case di demòni
Le lor dimore, e tu le vuota, e quelli
Precipita laggiù, nella voragine
Del nulla, e chi si vive per mercede,
Ch'ei soverchio divora, in niuna guisa
Non strugger meno, e suoi possessi togli,
Togli per te, ch'egli è rapace. Noi
Siam corpi morti. Vieni tu, che sei
L'anima nostra. Noi siam Devi, e tu
Salomone ci sei [7]. Tu se' il custode,
Ma sola perchè va la carovana?

(1) Non avverrà mai che Iddio ti lasci mancare il cibo giornaliero.
(2) Data alla vita mistica. Seguo l'edizione di Teheran.
(3) Che vuol dire? Se pure il testo non è guasto e così va tradotto.
(4) Iddio.
(5) Moti figurati per dire Maometto.
(6) Cioè il tempo passa e sarebbe ora che tu venissi in aiuto.
(7) Si crede dai Persiani che Salomone comandasse ai demonî, detti qui Dêvi secondo l'antica denominazione iranica.

Hai delle schiere il punto medio; or dunque
A che qui sta la tua bandiera? Apporta
Da questa parte alcuno a nostra fede
Alta iattura, e pongonsi a le insidie
Altri da l'altre parti. Oh! tu ci manda
Alì profeta agli ordini nel mezzo
Della palestra! Omàr [1] c'invia pur anco
A Satana di contro. In questa notte [2]
La luna di Yemèn tu leva in alto,
Tu pur leva la fronte, a luna eguale
Di Yemén fra le stelle, e rizza a noi
Le tue barriere e struggitor *ti mostra*
Di questi abbietti! *Cinquecento sono*
Gli anni e cinquanta [3] *del tuo lungo sonno,*
Ed alto è il giorno. Corri al *tuo consesso,*
Lèvati e accenna ad Israfil [4] *che affuochi*
Le lampe sue. Tu al vel de' tuoi misteri
Dietro ci adduci, e se tutti siam noi
Addormentati, vigile tu sii!

VI. Attàr.

a) Il Libro dei Consigli.

1. *Di quattro cose che sono dannose.*

Quattro cose, o fratello, son dannose
(Tu, fin che puoi, riguàrdati da esse):
Amicizia di re, desio del mondo,
Compagnia di malvagi, e con le donne
Dimestichezza. Ed è avvampante fuoco
Amicizia di re, morte dell'alma
Compagnia di malvagi; e reca il mondo
Veleno in sè come serpente, ancora
Che tu ne vegga in ornamenti e fregi
L'esterno aspetto. Venustà e bellezza
Mostra allo sguardo, ma per suo veleno
Dell'anima è periglio. E di tal serpe
Variopinto è mortifero il veleno,
E lungi sì ne va chi è sapïente.
Ma tu, come fanciullo, al rosso e al ver
Non riguardar, per tinte e per colori
Non cader, come donna, entro l'ingan
Questo mondo è tal vecchia [5] che s'ado
Sì come sposa e novello si cerca
Sposo ad ogni momento. Oh! quei feli
Che andò disgiunto da cotal consorte
E le volse le spalle e tre fïate
Ne fe' divorzio! [6] Innanzi dal marito
Ella fa il labbro sorridente e *lui*
Col mordere dei denti uccide poi.

2. *Della povertà e della pazienza.*

Dinanzi all'uom non render manifesta
Tua povertà, sventura ch'è *dell'oggi,*
Non dir che sia domani [7]. Oh! chi a *domani*
Ti darà vita (non crucciarti!), un pane
Ancora ti darà. Deh! fino a quando
Grani strascinerai come formica?
Da uom, ch'uom sei, porta la tua sventura!
Sol per fiducia sarà tua vittoria,
E Iddio, come agli augelli, il cotidiano
Tuo cibo ti darà. L'uom poverello
Iddio ringrazia, s'anche gli dà cibo
D'un solo bocconcel di azimo pane.
Come volta arcüata, innanzi al ricco
Non piegar tua persona, onde non sii
Della ipocrita gente. E lode e biasmo
Non vengono dal volgo all'uom che in questa
Via si cammina [8], e da povere lane,
Per suo vestire, ei non rifugge mai.
Ma chi va preso al gusto degli onori,
Servo di Dio non dirai tu, chè al volgo
Egli appartien. Che se di pompe vane
Non è il cor tuo sollecito, desio
Come avrai tu d'ornamenti pomposi

---

(1) Uno dei primi Califfi.
(2) Cioè nella tristizia dei tempi presenti.
(3) L'anno 550 dalla morte di Maometto (1155 d. C.); altri legge 580 (1184 d. C.).
(4) L'angelo della morte.
(5) Il mondo dagli Arabi e dai Persiani è risguardato come essere femminile.
(6) Secondo la legge maomettana, si può far divorzio con la stessa donna e riprenderla tre volte. Dopo la terza, non si può.
(7) Cioè che debba durar sempre.
(8) La via della dottrina mistica.

E di superbe mute?[1] Allor che lunge
Da folle disïar tratto avra' il core,
Sappi che rinvenuto Iddio t'avrai.
Veracemente Iddio non si dà cura
Di tal che per desire avido in terra
Dovizia s'acquistò. Pensa che tale
È l'anima dell'uom qual struzzo è ancora[2].
Pesi non usa carreggiar, nè vola
Per gli spazi del ciel. Che se dicendo
Vai tu: Deh! vola —, E cammello son io,
Risponde; e se alcun peso imponi a lei[3],
Augel son io, ribatte. — Ell'è qual pianta
Velenosa, e il color ch'ell'ha vivace
Alletta il core, ma n'è amaro il gusto
E fetido l'odor. Se tu la chiami
A obbedïenza, fiacca ella si mostra,
E a sua ribellïon pronta ella è sempre.
Meglio è sì che tu in carcere rinchiuda
L'anima tua, di ciò ch'ella comanda,
Contrario adopri; nè v'è alcun per essa
Farmaco vero fuor che sete e fame,
Perchè placida e incline a obbedïenza
Tu rendere la possa. Entra tu in via
Qual dromedario e porta pesi e il peso
D'obbedïenza tua reca alla soglia
Di Dio potente. Peso ch'è dovuto
A questa soglia, vuolsi trar con l'alma;
Se no, d'uopo è cacciar, sì come cani,
Fuori la lingua giù in inferno. Or quale
Scuote dalla cervice i pesi suoi,
Cumulo attorno a sè raccoglie e aduna
Di maledizioni. E tu di tua
Religïone ti accollasti il peso,
Nè, per trarlo con te, d'uopo è crucciarti.
. . . . . .
È pieno di paure esto cammino
E son ladri a le insidie, e perchè a dietro,
Caduto al suol, tu non rimanga, prendi
Teco una guida. Stazïon remota
È la tua, grave peso è quel che traggi,
Però t'adopra in tuo conato e a dietro
Degli altri non restar. Chi per la via
Grave peso trascina, ad ogni istante
Piange dagli occhi suoi stille sanguigne.
Un cadavere porti. Il peso tuo
Ratto fa di sbrigar; se no, ben tristo
Vedrai tuo stato in su l'aspro sentiero.
Che è quel peso tuo? Del mondo vile
Il cadavere egli è, per qual dispetto
Ti se' reso e spregiato. Oh! come vento,
Nel tempo d'obbedir, ratto cammina
E d'ogni cosa di quaggiù ti sciogli.

3. *Segni dell'avaro.*

Tre segni nell'avaro son palesi;
A te sì li dirò; serbali a mente,
Amico mio. De' mendicanti, in primo
Loco, egli teme e tremito l'assale
Per la disgrazia della fame; e allora
Che in qualche amico suo per via s'incontra
O s'incontra in congiunto, egli trapassa
Qual vento e dice: Buon viaggio! — Ad altri
Frutto non tocca mai di sue ricchezze,
Nessun cibo ad altrui va di sua mensa.

4. *Segni dell'ipocrita.*

Dalla ipocrita gente, amico mio,
Statti lontano, e sappi che serbato
All'ipocrita è un laccio entro l'inferno.
Tre segni manifesti ènno di lui,
E però gli è soggetto alla vincente
Ira d'un Dio tremendo. E sue promesse
Tutte son false e le parole sue
Tutte non sono che menzogne e stolte
Millanterie. De' credenti veraci
Poco ei si cura e della fè pur anco
Arma si fa d'inganno. E poi che fede
D'ipocrita non è nella promessa,
Mai non sarà di luce e di splendore
La guancia sua suffusa. Or, perchè mai
L'ipocrita verace in sue parole
Tu non abbi a stimar, via dalla faccia
Schiantisi della terra il nome suo!
Tu, figlio mio, da lui ti guarda e aguzza,
Per trarlo a morte, il ferro; e chi di lui
Si fa per via compagno, avrà sua stanza
Dell'abisso d'inferno all'imo fondo.

---

(1) Di cavalli.
(2) Cioè metà cammello e metà uccello.
(3) All'anima.

5. *La povertà religiosa.*

Figlio, sai tu la povertà che sia?
Notizia ti darò, se nulla sai.
Il povero [1], se privo d'alimento
Sotto a sue lane sta, ricco e contento
Mostrasi innanzi agli altri. Egli è affamato,
E parla di pienezza; anche amicizia
Fa co' nemici suoi. Che s'egli è macro
E debile e dispetto, appo l'Amico [2]
D'obbedïenza al tempo ei non vien meno.
Poichè ricco egli ha il cor, vuota la mano,
Di pingue stato sovra le bilancie
Egli dà segno. O figlio mio, ti rendi
Appo cotesti poveri, chè Iddio
Altor ti guarderà! Chi s'accompagna
A' poverelli, nell'ostel beato
Di paradiso avrà il soggiorno suo.

6. *Conclusione del Libro dei consigli.*

Chi eseguirà questi consigli miei,
Avrà da Dio misericordia in dono
Per questa vita e l'altra; e se i precetti
Eseguir non vorrà, da Dio lontano,
E dubbio in ciò non è, rimarrà sempre.
O Signor, di noi tutti abbi pietade,
Perdona a tutti noi le colpe nostre,
Tutte! E siam noi davver debili e infermi,
E assai peccati abbiam commessi: Niuno,
Di te fuori, abbiam noi. Sia che tu chiami,
Sia che tu ci respinga, a te siam servi,
Paghi siam noi d'ogni sentenza tua.
Venga di Dio misericordia all'alma
Di tal che molto legga esti consigli!

b) La Natura dell'Essere.

1. *Parlata notturna del mendico.*

Gli astri ei vedea di notte. È come il giorno
Chiara la notte, e parea che le stelle
A parlar coi mortali alto salissero.
Dicean: Deh! pigri vi destate e svegli
Tenetevi alla notte! E perchè mai
Così avvinti nel sonno? e dormirete
Fino all'estremo dì? — Guardava al cielo
Un poverello, e gli splendeano agli occhi
Le stelle intanto. In taciturni giri
Il cielo andava, e quei, come usignuolo,
Così a parlar si fea: Questo gli è dunque,
Signore, il tetto del terreno carcere?
E le montagne tue son come ostello
Di cose vaghe, ed io non so se questo
È il carcer tuo, chè sembrami davvero
Dilettoso giardino. Alto segreto
Sta nelle aiuole di sue rose e giace
Dentro riposto fra le rose. Intanto
Dell'essere vegg'io chiara la luce,
Come verso descritta entro un volume.
Questa è la luce della tua bellezza,
Ond'io son fuor di senno. Oh! di qual foggia
Non sarei fuor di senno in tal cocente
Desìo del cor, dell'alma? E tu, Signore,
Sei tutta l'etra e tutta sei la pace,
E sei lontano e sei vicino. Sei
Vicino a me dentro al mio core e mostri
A me la via dentro a uno specchio. I cieli
Son riflesso di te, riverberanti
Di te, Signor, le qualità che sono [3].

2. *La luce delle anime.*

Per questa luce have scïenza il core,
E d'ogni cor raggiunto è il desiderio;
Per questa luce primamente chiara
Rendesi essenza degli umani spirti;
Per questa luce all'uom di core aperta
Si fa dell'occhio suo essenza vera;
Per questa luce in sino all'imo fondo
L'essere delle cose è manifesto;
Per questa luce va lucente il sole
E splende Giove e l'astro della sera;
Per questa luce e luna e volti adorni
D'esta schiera [4], qual luna, hanno chiarezza;

(1) Il mendicante religioso.
(2) Iddio.
(3) Mancando il testo, questa traduzione è stata fatta sulla tedesca dell'Hammer, pag. 155.
(4) Il collegio dei mistici o contemplanti.

Per questa luce schiudesi ai mortali
E manifesta l'altissimo cielo;
Per questa luce veramente a noi
In suo splendor formale apresi il cielo;
Per questa luce a noi di Dio sul trono
Mostrasi veramente il santo spirto;
Per questa luce avvicinato a noi
Vedesi primamente il paradiso;
Per questa luce ardor quaggiù consuma
Ogni più duro ed ostinato core;
Per questa luce aura feconda viene
Che tutte cose a render frutti adduce;
Per questa luce umor zampilla e scende
Rapido come fiume in tutto il mondo;
Per questa luce sorse un dì la terra,
Nacquero i semi che pur sono in lei [1].

3. *Leggenda di Pirûz. Idealità dell'amore divino.*

Dall'angusta sua stanza risplendea
Il volto di Yusûf [2] e tutto il mondo
Intorno rilucea della sua luce.
Or, come pere gocciola di piova
S'ella cade nel mar, così sparia
Color di gote a ognun che il contemplava [3].
Se il bel garzone uscia, breve restando,
Di sue gote al fulgor periano a cento
Le genti e a mille. E un negro eravi ancora
E Pirûz il suo nome e dell'amore
Giacea profondo nel suo core il germe.
Nero l'aspetto suo, ma, come neve,
Candido il core, e su l'altar del core
Ardea costante dell'amor la face.
Mai non uscia per vichi e per mercati
Quest'uomo ebbro d'amor. Sempre som-
In suo fantasticar, mai non lasciava [merso
La sua celletta, e niuno il vide fuori
Per settimane e mesi ed anni; ei nulla,
Ebbro sempre d'amor, nulla sapea
D'anni e di giorni. Molte cose arcane,
In quella pace sua di contemplante,
Gli si mostrâr; pari divenne al sole,
Al dolce amico suo [4] sempre guardando
Con la mente, il cor suo. Tacito stava,
Immoto stava del suo cor rinchiuso
Entro la cella [5], e immerso in Dio non
Ei sapea che di gaudi e di sospiri. [d'altro
Cento a quel negro andavano ogni giorno,
Ch'egli ad altri largia, del cor volente,
Del santo spirto i doni. E torbo è l'alito,
Ma puro uscia per l'intima chiarezza,
Veracemente donator di vita
Come quel di Gesù l'alito suo.
Non mai lasciò la pura alma di lui
A sue brame le redini disciolte,
E risplendea quel cor nitido e intatto
Come specchio di Dio. Molti gli furo
Vaghi aspetti mostrati (erano eguali
Ad angelici aspetti); e quel suo core
Solo all'amico suo volgea costante.
Quando novella udì che, pari a luna
In suo pieno splendor, là si mostrava
Yusûf, egli uscì fuor da' suoi pensieri;
Yusûf per contemplar, qual forsennato
Corse dentro a la folla. Il mira, e tosto,
In quel mirar, come in lui gli occhi ha
Ei sentesi mancar. Meravigliosa [fermi,
Cosa è davver che l'alma sua riflessa
In Yusûf ei scoprì [6], sì ch'egli cadde
Con alto grido al suol. Stannogli attorno
Di qua di là tutti gli ebbri d'amore,
Di meraviglia presi; ebbro in tal guisa
Nessun veduto avea Pirûz innanzi.
Ma quei levasi intanto e del garzone
Inginocchiasi al piè, di mille baci
Le labbra ardenti egli ne copre e grida:
Oh! me beato, chè sì lungo tempo,

---

(1) Traduzione fatta sulla tedesca dell'Hammer, pag. 156, mancandoci il testo.
(2) Giuseppe figlio di Giacobbe, simbolo della bellezza divina.
(3) Ardeva per lui d'amore.
(4) Iddio, simboleggiato nel bellissimo Yûsuf o Giuseppe.
(5) Cioè l'animo suo, lo spirito suo.
(6) Yûsuf, infinita bellezza, è qui l'immagine di Dio (il sospirato amico di Pirûz), che, secondo la dottrina panteistica, è l'Essere universale, nel quale sono riflessi e compresi gli esseri contingenti.

Assorto in lui [1], con disïoso core,
Solitario, gustai dolori e affanni!
Or io, sol di bellezza, t'ho veduto,
E tu al tuo fonte mi disseta, in grazia
Di questo amico tuo! [2] Non sei tu forse
Fulgor di luna che l'ombre penètra?
O non sei forse melodia notturna
Che ci culla nel sonno? Oh! ma l'uom nero
Farsi vicino al sovrano de' cuori
Mai non dovrà! Forse che il tristo e nero
Polviscolo dovria di bianca luna
Contaminar la gota? Oh no! Me stesso
Da me stesso disgiungo e da me stesso
Prendo commiato. Della morte innanzi
All'alito si fugge ogni mio duolo.
Senza volgersi mai, l'occhio guardava
A quelle gote ardenti [3], ed ei più alto
Diè ancora un grido e morto cadde a terra.
Yusûf allor là si traea piangendo,
Compreso di dolor. Fervea quel core
Sì come ferve acqua che bolle. Un bacio
Su quelle guancie pallide stampava
Il leggiadro garzon. Libero è alfine
Pirùz, egli gridò, quei che sì lunga
Stagion fu prigioniero! — Attorno stava
A quella morta spoglia il popol tutto
E piangea. No davver! non uno fue
Di cui dagli occhi non uscisser lagrime
Sì come perle! E tal si piange allora
Che ad altri narra il tristo caso, e tutta
Di pianti di dolor la via risuona.
Or, vuol Yusûf che cura abbian gli amici
Del sepolcro di quello, e i mesti amici
Lagrimando discendono alla fossa
Quell'amante fratel, che lungamente
Sì crucciò perchè il cor gli fu rapito,
Ed or congiunto dormesi in eterno
Con chi già il core gli rapì. Ma quando
Ebbe regno Yusûf [4], quel dolce amore
In lui non si perdè. D'amor gl'impulsi
Il traeano sovente a quella tomba,
E sovente ei sedea sul funerale
Sasso e calde piangea stille di duolo
E sovente dicea: Vive soltanto
Appo me in sempiterno un solo amore! [5]

c) Il Colloquio degli Uccelli.

1. *Passi della Introduzione.*

A Dio, dell'alme santo Creatore,
Che diè al pugno di terra anima e fede,
Benedizione! In fondamento d'acque [6]
Ei pose il trono suo, vita nell'etra
Diè a' terreni animanti; ed egli il cielo
Sollevò in alto, e ad umil loco assai
Questa terra serbò. Perpetuo moto
A quello ei diede, sempiterna pace
Assegnò a questa, e levò il ciel sublime
Qual padiglione che non ha sostegni,
E diè alla terra stabil loco. In sei
Giorni ei creò le sette stelle [7] e i nove
Cieli fuor trasse di due cifre al suono. [8]
. . . . . .
Adorano il Signor la luna e il sole
La notte e il giorno e chinano la fronte
Di lor sentiero su la polve. Ancora
Di lor chinarsi han chiari segni in fronte.
Come saria tal segno, ove non fosse
Lor prostrarsi sovente? [9] Ora gli è il giorno
Lucente e chiaro perchè Iddio lo stese,

(1) In Yûsuf, che qui è immagine di Dio. Pirûz, così, aveva raggiunto il suo ideale a cui sospirava da tanto tempo.

(2) Lo stesso Pirûz.

(3) Di Yûsuf.

(4) Allusione alla potenza di Giuseppe (Yûsuf) in Egitto, secondo la Bibbia e il Corano.

(5) Traduzione fatta, in mancanza del testo, sulla tedesca del Tholuck (*Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, pag. 268).

(6) Cfr. *Genesi*, I, 2: E lo spirito di Dio si moveva sulla faccia delle acque.

(7) I pianeti.

(8) Con la parola araba *kun* che si scrive, nel carattere originale, con due soli segni e significa *sii!* (il *fiat!* della Bibbia).

(9) Come chi pone la fronte al suolo vi porta poi i segni della polvere, così il sole e la luna, nelle loro macchie, hanno un segno in fronte del loro prostrarsi a Dio.

Arsa è la notte nella sua nerezza,
Perchè di mano sua Dio la contrasse.
. . . . . .
In stagion ch'è d'inverno, argento [1] ei
[spande,
In stagion ch'è d'autunno, oro [2] dai rami
Attorno fa cader. Se ad una spina
La punta in rosso tinge, ei quella punta
Nel sangue immerge d'un bocciuol di rosa.
Quattro ei diè foglie a' gelsomini e pose
A' tulipani su la fronte un serto
Tutto di sangue. E sul capo a' narcisi
Pone d'auro talvolta una corona,
Gemma talvolta di rugiada a quella
Corona in alto assesta. Ecco! per lui
Cade inerte la mente e l'alma nostra
Perde vigor, vacilla il ciel, rovina
Per lui la terra. Ma le cose tutte,
Poste tra il Pesce e questa luna [3], e tutti
Gli atomi attorno, in testimonio sono
Dell'essere di Dio. Di cielo altezza
E bassezza di terra, ambo di lui
Partitamente sono in testimonio.
. . . . . .
Della terra sostegno ei fe' a principio
L'alte montagne [4] e de' mari con l'onda
Della terra lavò la superficie.
Come poi raffermò quest'ampia terra
Del Tauro al dorso, al Pesce il Tauro e il
[Pesce
Allo spazio lasciò [5]. Deh! su che posa
Lo spazio adunque? Sovra il nulla ei posa
E nulla più. Ma il nulla è nulla, e nulla
Sono tutte le cose. — Or tu pensiero
Di tal Signor rivolgi all'opra! Un nulla
Egli riguarda tutte cose, e allora
Che il tutto è nulla, se Dio togli solo,
Nessuna cosa, e non è dubbio, esiste.

Di Dio su l'acque è il trono e nello spazio
Librasi il mondo. Lascia spazio ed acqua! [6]
Tutto l'essere è Dio, e trono e mondo
Nulla più sono d'una vuota immagine.
Essente solo è Iddio; dopo cotesto,
Più che un nome non son le cose tutte.
Pensa che questo mondo e l'altro ancora
Son Dio medesmo; nulla è fuor di lui;
Se cosa v'è, gli è lui. Ma di vederlo
Alcuno aimè! non ha desire! Ciechi
Son gli occhi tutti, ben che pieno il mondo
Sia di luce di sol. Ma se tu il vedi,
Perdi tuo senno; e te medesmo perdi,
Se in tua perfezion tutto lui vedi.
E tutti, oh! meraviglia, han di lor veste
In pugno il lembo e fan lor scuse e dicono
Con presti detti: O tu che se' celato
Dopo il tuo disvelarti [7], il mondo intero
Sei tu; null'altra cosa è manifesta.
L'alma è ascosa nel corpo, e tu se' ascoso
Per entro all'alma. Oh! tu nascosto in cosa
Ch'è già nascosta! Oh! anima dell'alma!
Di tutte cose o il più d'assai, di tutte
O il più dinanzi! E tutte cose vedonsi
Per te solo, e tu se' *visto per esse!*
L'ostello tuo di *guardie* e *di custodi*
Tutto va pieno; or, *fino a te qualcuno*
Come trovar *potria la strada? Un varco*
Non ha l'anima nostra o *il nostro* senno
Fino all'essere tuo, sì che nessuno
Tue qualità conosce. Anche se ascoso
Tesoro sei nell'alma nostra, chiaro
E manifesto sei sul nostro corpo,
Sull'alma nostra. Eppur, dell'esser tuo
Non hanno indizio l'anime universe,
E spiran l'alma su la polve ancora
Del tuo calle i profeti [8]. E se ragione
Dell'esistenza tua troverà l'orme,

---

(1) La neve.
(2) Le foglie ingiallite.
(3) Tra il cerchio della luna e il favoloso Pesce che, secondo i Persiani, sostiene la terra.
(4) Corano, c. LXXVIII, 7.
(5) Si accenna qui al favoloso mostro, metà toro e metà pesce, che sostiene il mondo.
(6) Cioè: non credere che queste cose esistano. — Si badi alle idee panteistiche dei versi che seguono.
(7) Per quanto Iddio abbia fatto rivelazioni, egli è sempre Essere misterioso.
(8) Perchè non arrivano a comprendere l'essere di Dio.

Come, oh! come potrà dell'esser tuo
Il sentiero toccar? Poi che perfetto
E sempiterno sei nell'esser tuo,
Le mani in sempiterno hai tu legate,
S'egli mai ti conosca, al mondo intero.

2. *Re Mahmùd e il piccolo pescatore, ovvero gli effetti della grazia divina.*

E narrano che un dì lungi, per caso,
Re Mahmùd si partìa dalle sue schiere.
Solo, senza una scorta, il suo veloce
Destrier spingea, quando un fanciullo ei vide
Assiso ad uno stagno. Egli le reti
Aveva gittate dello stagno al fondo,
E il prence intanto il salutava e innanzi
Gli sedea nel cospetto. Era il garzone
Seduto in atto di dolor; quell'alma
Era trafitta e doloroso il core.
Disse Mahmùd: Perchè sì mesto, o figlio?
Tale non vid'io mai che pien d'affanno
Si fosse come te. — Disse il fanciullo:
Sire da' molti pregi, ecco siam noi
Sette fanciulli senza padre. Ancora
È la madre superstite, ed è sola,
In molta povertà. Qui ogni mattina
Gitto le reti per pigliarmi un pesce
E non ho pace fino a sera. E allora
Che un sol pesce mi piglio a mille stenti,
Nostro alimento, o re, gli è quello al vespro.
Povero bimbo, disse il re, tu vuoi
Ch'io m'associ con te? — V'acconsentiva
Il fanciullo, e Mahmùd gli si fea socio.
Gittò all'acqua le reti il nobil sire,
E del fanciul la rete ebbesi parte
Della sorte regal, chè veramente
Cento pesci prendea. Come il fanciullo
Vide que' pesci tutti a sè dinanzi,
Disse: Davver! che portentosa ebb'io
Oggi la sorte! Assai fortuna avesti,
O garzon, se ti caddero cotanti
Pesci alla rete! — Disse il re: Deh! figlio,
Se di tal pescator notizia prendi,
In error non sarai. Da me procede
La tua fortuna qui, chè il re fu quello
Che pescava per te. — Poi che ciò disse,
Ei balzossi in arcioni, e il garzoncello
Diceagli intanto: Prenditi nel grembo
La parte che ti tocca! — Oggi, rispose,
Non vo' spartir cotesto. Io quella pesca
Torrò che avrai dimani; e tu dimani
Sarai mia preda e ciò fia che mi basti.
Io la mia preda non darò ad alcuno.
All'altro dì, come tornò alla reggia,
L'alma del sire dietro al suo compagno
Andavane. Sen venne un ciambellano
E chiamossi il fanciullo, e il re sul trono
Qual suo compagno il fe' seder. Dicea
Ognuno intanto: Egli è un mendico, o sire.
Chïunque ei sia, rispose il re, gli è nostro
Compagno, e poi che l'accogliemmo noi,
Rimandar nol possiam. — Tanto egli disse,
E il garzoncel fe' principe suo pari.
Tale allor domandando, Un tanto onore,
Disse al fanciullo, donde avesti? — Venne
La gioia, disse, e andò l'affanno allora
Che un fortunato passò a me da presso.

3. *Valore della buona intenzione in materia di fede.*

Una notte si stava appo la Sidra [1]
L'angelo Gabrïel, quando dal cielo
D'assentimento udì una voce. Il chiama
Ora un devoto, ei disse [2]*; io, se qualcuno*
Il conosca, non so. Questo soltanto
Io bene intendo che d'eccelso grado
Un devoto esser dee, di cui lo spirto [3]
È morto e vive il cor. — Volle a l'istante
Saper chi fosse e novella non n'ebbe
In tutti i sette cieli. Ed ei si volse
Alla terra, anche al mare egli si volse,
Nè in montagna il trovò nè in campo aperto.
Rapidamente ritornossi al cielo,
E da Dio parimente anche una voce
D'assentimento venne. Ecco, la mente

(1) Albero del paradiso maomettano.

(2) Certamente (dice Gabriele) in questo momento, poichè viene dal cielo una voce di grazia (da Dio), qualche persona devota invoca Iddio.

(3) L'anima individuale, il sentimento di sè stesso.

Gli si turbò per desiderio estremo,
Ed egli al mondo anche attorno si volse,
Nè però vide alcun devoto. Allora,
Fino a colui deh! mostrami tu almeno,
Signor, disse, la via. — Volgi ver Grecia,
Dio altissimo disse; entra in un chiostro
E cotesto saprai. — Andava, e allora
Gabriel veramente il pio scoverse,
Quale, in quell'ora, supplicava a un idolo [1].
Sospirando e gemendo. Egli la lingua
Disciolse e disse: O Signor mio, cui nulla
Stringe necessità, toglimi innanzi
Di tal secreto il vel. Tu con favore
Risposta rendi a tal, che al monastero
Un idolo si prega! — E Iddio altissimo
Così rispose: È intenebrato il core
Di quello, ed ei non sa che per cotesto
Errò sua via. Poichè per ignoranza
Smarrì quell'infelice il suo sentiero,
Io, che il so, la mia via non ho smarrita [2].
A lui do accesso ad alto grado, e scusa
Chiede per lui la grazia mia. — Cotesto
Disse, e dischiuse a quell'anima il varco
E la lingua le sciolse a dir di Dio.

4. *Il vecchio becchino, ovvero l'ostinazione dell'uomo nel non volersi dare a Dio.*

Lunga ebbe vita un cavator di fosse,
E cotale il richiese: Or di' una cosa.
Tu che tutta una vita in cavar fosse
Quaggiù traesti, qual vedesti mai
Meraviglia sotterra? — E quei rispose:
Questo vid'io (qual'altra è meraviglia?)
Che questa cagna dell'anima mia
Settant'anni passò nel cavar fosse,
Nè morì mai, nè per un solo istante
Di Dio volle osservar comando o legge.

5. *Il ragno, ovvero la vanità e nullità del mondo.*

Il ragno hai visto che mai non ha posa
E passa il tempo meditando? Un laccio
Meraviglioso ei va tendendo, e aspetta
Che dentro al laccio suo cada una mosca.
Così, lunga egli fa sua preveggenza
E fa in un canto la sua casa. E allora
Che alcuna mosca entro al suo laccio cade
Precipitando, dalle polpe ei sugge
Dell'infelice il sangue. E là, sul loco,
Ne fa seccar la spoglia e a lungo tempo
Ne va cibando, fin che a l'improvviso
Avvien sì che si levi, ed ha le scope
In pugno, il sire della casa, e quello
Nido del ragno e le sue mosche e tutto
Sperda e distrugga in un istante. — Il mondo
E chi vivesi in esso, a quelle mosche
Ed a l'ostel somigliano del ragno.

6. *La Fenice, ovvero la necessità della morte.*

Augel meraviglioso è la Fênicè
Che fura il core, e il loco suo gli è quella
Terra dell'India. Un lungo rostro ancora
Ell'ha meraviglioso, e, come in flauto,
Molti buchi vi sono. Attorno a cento
Son di quel rostro i buchi; ella compagni
Non ha, ma viver sola è suo costume.
Ecco, ogni buco ha suon diverso, e sotto
Ad ogni suon si sta diverso arcano;
E allor ch'ella si fa pietosamente
A gemer per que' fori, augelli e pesci
Turbansi tutti e tacciono le fiere
Selvaggie e di quel pianto alla dolcezza
Perdon lor sentimento. Anche si stette
Un sapiente in compagnia di lei,
E al gener suo l'arte apprendea de' suoni.
Or, quasi mille son del raro augello
Gli anni di vita, ed ei sa di sua morte
Veracemente il dì. Ratto che il core
Sentor gli dà del tempo suo fatale,
A sè dintorno più che cento foglie,
Fomento al fuoco, accumula di palma,
E a quella stipa con alma turbata
Vassene e in cento guise lamentosamente sè stesso piagne. Egli per tutti
Que' fori suoi, dolente e mesto, un laio
Manda per lamentar la dolce vita,

(1) A una croce. I Maomettani credono idolatri i Cristiani.
(2) Cioè l'esaudisco come sono uso di fare per ogni buona intenzione.

È poichè per que' fori ad ogni istante,
Altro lamento d'altra foggia invia,
Nel pianger suo per dolor de la morte,
Ad ogni istante ancor qual foglia trema.
Tutti gli augelli per la sua partita,
Tutte le fiere pe' lamenti suoi,
Accorron spettatori, e via dal mondo
Tolgon d'un tratto il cor, sì che per duolo
Che hanno di lei [1], nell'ambascia del core,
Molti animanti muoion quivi ancora
Nel suo cospetto. Tutti poi di doglia
Son costernati, e alcuni si per manco
Alimento si caggiono senz'alma.
Giorno meraviglioso è veramente
Questo giorno, in che stilla, per il pianto
Dell'alma struggitor, della Fenice
Il caldo sangue. Come vien l'estremo
Istante al viver suo, le penne e l'ali
Agita insieme e dinanzi e da sezzo
Fin ch'esce fuoco da quell'ali, e il fuoco
Muta essenza di lei. Cade la vampa
Rapidamente nell'accolta stipa;
Questa n'arde gioconda, e intanto e insieme
Ambo, l'augello e la materia al fuoco,
Fannosi brace e dietro da la brace
In cenere si mutano. Rimasta
Poi che non n'è parte nessuna, un'altra
Fenice assorge da le calde ceneri.
Deh sì! come quel fuoco inceneriti
Ha i legni tutti, piccola Fenice
Della prima dal sen leva la testa.
A niuno in terra accade mai ch'ei nasca
Dopo morte, o sia nato. Anche se lungo
Viver qual di Fenice è a te concesso,
Tu pur morrai, e gran faccenda ancora
Ti sarà aggiunta. Per mille anni stette
In turbamento d'alma la Fenice
E pïetosamente in cento guise
Di sè stessa si dolse. Ella nel duolo,
Ella ne' lai lunga stagion rimase,
Nè figli avea, nè aveva compagno, e sola,
Sola vivea, nè pei confin del mondo
Avea congiunti; cura di compagni
O di figli non ebbe. Al fin di tanto,
Come la morte aggiudicò sua parte,
Venne la morte e le ceneri sue
Disperse al vento. Or sappi tu che niun
Per arti sue, di morte da l'artiglio
Può la vita scampar. Niuno è immortale
Tra i confini del mondo; e meraviglia
Tu vedi in ciò che alcun non v'ha difesa
Anche se trista e dolorosa è morte,
D'uopo è chinar con atto umìl la fronte
A lei dinanzi, e poi che molte e assai
Cure incolsero a noi, questa c'incolse
Ch'è pur di tutte la più grave e dura.

7. *Ippocrate morente, ovvero la difficoltà del conoscere l'essenza delle cose.*

Come Ippocrate venne al giorno estremo,
Un discepolo disse: Allor che avvolto
Nel lenzuolo t'avrem, lavato il corpo,
Dove, o maestro, ti porrem sotterra?
Rispose: Figlio mio, se tu mi trovi,
Dove più vuoi ponmi sotterra, e addio!
Di me vivente, in così lunga vita,
Indizio mai non ebbi. Or come adunque
Morto mi troverai? Così la vita
Corsi, che al tempo del passaggio mio
Sola una punta de' capelli miei
Di sè stessa non ha scïenza certa.

8. *La valle dello stordimento.*

Dell'unità dopo la valle [2], quella
A te verrà dello stordire. Angoscia
Costante e duol colà ti prende, e quale
Spada sarà ogni respiro, e quale
Grido di pena ogn'alito. Dolore
Sarà, pianger sarà con struggimento;
Notte e giorno saranno, anche se giorno
E notte allora non saranno. Ancora
Sangue, oh sventura! si vedrà dai crini
Stillar del capo, e niun spada v'adopra.
Anche fuoco sarà; l'uomo per esso
Toccato fia, bruciato, arso di doglia,
E lo stordito, come là sia giunto,

(1) La Fenice.

(2) Intorno a queste valli che s'incontrano nel mistico viaggio degli uccelli, vedi i paragrafi 79 e segg. del capitolo presente.

In sua stupefazion fia che rimanga,
Smarrito della via. Ma chi sull'alma
Ebbe dell'unità [1] notati i segni,
Cancellarsi vedrà tutto in sè stesso,
Ed egli stesso fia cassato. E allora
Che gli diranno: Esisti forse, o vero
Tu non esisti? o sei tu forse tale
Che non essere dice, o non sei tale?
Sei nel mezzo, o dal mezzo se' tu fuori?
Sei su la sponda? manifesto o ascoso?
Sei caduco o immortal? sei l'uno e l'altro?
O non sei l'uno e non sei l'altro? o vero
Tu non sei tu? —, dirà: Veracemente
Io di me nulla so, nè so davvero
Se cotesto io mi sappia. Amante sono,
Ma non so di chi sono [2]. E mussulmano
Non son io, non eretico. Oh! chi sono?
E del mio amor non ho scienza; ancora
Vuoto e pieno d'amor porto il mio core [3].

9. *Storia delle farfalle, per dimostrare come nessuno possa dire in che modo l'anima umana si perda in Dio.*

Adunârsi una notte le farfalle,
E, cercando una face, eran venute
Tutte in angustia. Elle diceano insieme:
Tale vuolsi per noi che rechi almeno
Di quanto cerchiam noi, notizia alcuna!
Allora, ad un castel ch'era lontano,
Una farfalla andò; dentro la sala
Di quel castel vide una lampa fulgida
E fe' ritorno a dietro. Il libro suo [cipio
Schiuse [4], e, conforme a ingegno suo, prin-
Fe' a descriver la lampa. Il suo signore
Che là, ne l'assemblea de le farfalle,
Avea grado di prence, Oh! della lampa,
Disse, costei non ha notizia vera!
Andava un'altra. Passò innanzi al lume
Ed alla fiamma s'accostò. Movendo
L'ali così, presso all'ardor venia
Di quell'oggetto d'ogni suo desire;
Ma vittoria ebbe il lume. Ella fu vinta.
E questa ancora fe' ritorno e alcuna
Parte svelò di quel secreto e alcuna
Esplicazion portò di suo connubio
Con la lucerna. Ma il suo duca disse:
Indizio certo non è questo, o cara!
Come l'altra di pria, sol desti un segno.
Un'altra allora si levò. D'amore
Ebbra costei! Spingendosi co' piedi
Ella gittossi entro la vampa, e strinse
In un amplesso con la vampa insieme
Le braccia e nell'ardor perdè sè stessa
Serenamente. Come quella il fuoco
Prese dal capo al piè, come quel fuoco
Tutte arrossâr le membra sue d'un tratto,
E il duca suo, che lungi riguardava,
Poi che la lampa al color suo simile
La farfalla rendea dentro l'ardore,
Quella, oh! quella, gridò, toccò sua meta
E nulla più! Che ne san l'altre? Tutto
Ella sola comprende, e ciò gli è tutto!

10. *Arrivo degli uccelli alla reggia del Simurgh* [5].

Al fin, di quell'esercito d'augelli
Pochi la via fino a l'eccelsa casa
Giunsero a superar. Sparvero alcuni
Di cotanti, e di mille alcuni pochi
Vennero al loco designato. E questi
Andâr sommersi alla marina, e quelli
Sparîr distrutti; e questi, in su la cima
D'alte montagne, in disagio ed arsura
Spirâr l'alma assetati, ed altri, al fiero
Ardor del sol, bruciate ebbero l'ale,
Distrutto il cor come di carne lembo
Sopra la brace. Ed altri in su la via
Miseramente, a un solo istante, sfece
Leopardo o leone; altri, al deserto,
Con secche labbra, assetati all'ardore,
Morîr di stento, ed altri anche si uccisero,
Quai forsennati, per un gran d'avena;
Altri a dietro redia forte cruccioso,
Altri a dietro restò, tornossi poi

(1) La dottrina dell'unità degli esseri tutti in Dio, che è l'essere universale.
(2) Cioè di chi sono amante.
(3) Veggasi a quali delirii ha condotto la dottrina mistica!
(4) Modo figurato per dire che incominciò a descrivere la lucerna.
(5) Vedi il sunto del poema ai paragrafi 79 e segg. del capitolo.

Frustrato e vinto, ed altri, a spaventose
Cose che vide sul sentier, rimase
Immoto al loco suo. Per voglia nuova
Di vedere e goder, non più curante
Di sua ricerca [1], altri perdessi ancora.
Alfin, di mille e mille augelli, pochi
Quella reggia toccâr. Preser la via
I molti augelli onde va pieno il mondo,
E non molti giugnean. Trenta soltanto,
Senz'ale e penne, affaticati e lassi,
Affranto il cor, con alma già vicina
A partir, con persona attrita e sfatta,
Un palagio vedean [2] qual non comporta
Descrizione o commento, assai maggiore
Di nostro immaginar, di nostra mente
E intelligenza. E rilucea la folgore
Allor soltanto del contentamento
E cento mondi in un istante solo
Essa ardendo struggea [3]. Videro allora
E mille soli e mille, ardenti e tersi,
Mille lune pur anco, e più d'assai
Fulgide stelle, e rimanean stupiti,
Scossi, come di sol per entro a un raggio
Corpuscoli sospesi. Elli gridavano:
O prodigio che uguagli questo sole,
Dinanzi a cui grandezza ogni vivente
Atomo si cancella, oh! di qual foggia
Qui ci mostrammo noi? Oh! stento e affanno
Della percorsa via! Levammo il core
Da noi medesmi interamente [4], eppure
Non è cotesto qual pensammo in pria!
Cento cieli son qui di terra un atomo;
Or, se noi siamo o se non siam, che vale?
Stavano là scorati i mesti augelli,
Sì come galli per metà sgozzati,
E si perdean, struggevansi pur anco,
Fin che tempo trascorse; e allora, al fine,
Tra que' servi dell'inclita magione,
Venne del sire il maggiordomo. Trenta
Augelli ei vide là caduti e affranti
Senza penne e senz'ale e già vicina
L'alma a partir, distrutta la persona.

(*Il maggiordomo, dopo molti dubbi, introduce gli uccelli nel cospetto del Simurgh, e il racconto così prosegue:*)

Per sgomento e stupor, veracemente
S'annientò l'alma degli augelli e il corpo
In polvere cadè. Come poi tutti
Da tutte cose andâr disciolti e puri,
Lor vita ricovrâr nello splendore
Dell'inclita dimora [5]. Ei nuovamente,
Servi novelli, ritornârsi a vita
E nuovamente per novella guisa
Caddero in istupor. L'opre compiute
Di quelli, l'opre ancor, nel lungo tempo,
Non compiute, si fean splendide e chiare
E in lor la traccia ne sparìa. Splendea
Di vicinanza [6] sovra tutti il sole,
Splendea di tutti l'anima a tal luce.
Allor soltanto i trenta augèi terreni
Videro il volto del Simùrgh in quello
Riverberar del loro viso [7]. E quando
Ei riguardaro, il Simùrgh era quello,
Il Simùrgh, non è dubbio, era pur questi
Augelli trenta, ed elli in istupore
Erano tutti cón mente stordita,
Nè sapean s'eran quello o s'eran essi.
Sè stessi egli vedean perfettamente,
E il Simùrgh eran essi, e i trenta augelli
Il Simùrgh era ancor perfettamente.
Se a quello ei riguardavano, quel desso
Era pur questo a questo loco, e allora
Che a sè medesmi il guardo avean rivolto,
I trenta augelli eran pur quello ancora;
Ma se ad ambo, ad un tratto, ei riguardavano,
Ambo erano il Simùrgh nè in più nè in meno.
Questo era quello e quello era pur questo,

(1) Cioè di cercar la reggia del Simurgh, scopo del viaggio.
(2) La reggia del Simurgh.
(3) L'annientarsi in Dio attutisce ogni desiderio.
(4) Rinunziammo all'essere nostro.
(5) Del Simurgh.
(6) Al Simurgh, nel senso di confondersi con lui nell'essere.
(7) Giuoco di parole tra il nome proprio *Simurgh* e *si murgh* che significa *trenta uccelli*. V. paragrafi 79 e segg. del capitolo.

E niuno udì giammai per tutto il mondo
Ugual prodigio. Tutti oppressi allora
Venian d'alto stupor, stavansi tutti
A meditar, nè meditar poteano.
Come nulla intendean di cosa alcuna,
Senza favella a tanta Maestade
Fecer dimanda, esplicazion chiedendo
Di secreto sì forte, esplicazione
Di *tuità* e *noità* dell'essere [1].
Da quella Maestà [2] voce venìa
Senza favella: Come sole è specchio
La nostra Maestà. Quei che qui ascende,
Dentro allo specchio sè medesmo vede,
Persona ed alma, ed anima e persona,
Dentro vede allo specchio. E come voi
Fin qui veniste trent'augelli, trenta
In questo specchio siete apparsi. Allora
Che quaranta e cinquanta qui venuti
Altri fossero ancora, ei da sè stessi
Avrian tolto quel velo. Anche se assai
Mutati foste, voi voi qui vedete,
Qui voi stessi vedeste. Oh! come mai
In fino a noi giunger potria d'alcuno
L'occhio mortale? Come mai potria
Le Pleiadi arrivar sguardo di bruco?
Vedeste mai che sollevasse incudi
Una formica? o prendesse co' denti
Volante insetto gli elefanti? Quello
Che vedeste o sapeste, non fu mai,
Mai non fu ciò che udiste e che vedeste,
E in queste valli che varcaste [3] e in tutta
Questa virtù che dispiegaste, voi
Sol per opera mia feste cotanto
E la valle però dell'esser mio
Vedeste e di mia essenza. Or, poi che voi
Oppressi di stupor qui vi restate,
Voi, trent'augelli, senza core e speme
E senza vita rimanendo, assai
Miglior son io di trent'augelli, ch'io
Son veramente del Simùrgh l'essenza [4].
Con cento gaudi e cento gioie adunque
Annientatevi in noi, perchè voi stessi
Abbiate poscia a ritrovare in noi. [pre.
Al fine, in quello [5] s'annientàr per sem-
Addio! chè l'ombra dentro al sol disparve.
Così, fin che n'andàr, parola feci,
Ed a parola che qui giunse, inizio
O termine non resta. E veramente
Qui si tronca il mio dir. Sparve la guida
E il viandante e si perdè il sentiero.

VII. Rûmi.

a) La Cobla spirituale.

1. *Parte dell'Introduzione.*

Ascolta il flauto come parla e piange
La lontananza sua: « Da che reciso
M'han dal canneto, gemono al mio pianto
Uomini e donne, ed io squarciato ho il seno,
Segno di mia separazion, l'affanno
A palesar del mio desire. Quale
Lungi sen va dalla natia sua terra,
Del suo ritorno il dì cerca e sospira.
Or io gemendo vo fra tutte genti
Insiem raccolte, e il compagno son io
Degl'infelici e de' felici, e tutti
A me fannosi accanto, ognun conforme
A suo proprio pensier; ma del mio core
Non uno ancora investigò l'arcano.
Eppur, non già dal pianto mio lontano
L'arcano mio va errando, e di cotesto
Non ha sentor l'udito de' mortali,
Non la pupilla. Non da l'alma è ascoso
Il corpo, non dal corpo è l'alma ascosa,
Ma l'anima veder non è concesso ».
Gli è vivo fuoco il gemito del flauto,
Non aura lieve; e chi non ha tal fuoco,
Deh! mai non sia! Cotesto fuoco è amore
Che nel flauto scendea, vampa d'amore,
Che il vino penetrò. Compagno è il flauto
Di chi dal dolce amico [6] andò lontano,

(1) L'unità (*tuità*, tu, o Simurgh) e la pluralità (*noità*, noi tutti insieme dell'essere).
(2) Il Simurgh.
(3) Le valli perigliose prima di giungere alla reggia.
(4) Cioè l'essenza di me, Simurgh, e di voi trenta uccelli (*sì murgh*), secondo il noto giuoco di parole.
(5) Nel Simurgh.
(6) Iddio.

E i toni suoi d'ogni nostro secreto
Squarciano il vel. Qual balsamo o veleno
Vide qualcuno come il flauto, o quale
Consolator, qual disiato amico?
Descrive il flauto dell'amor la via
Ch'è di lagrime sparsa, e la leggenda
Dell'amor narra di Meg'nùn [1]. Alcuno
Sentor non ha di questo senso arcano
Se non chi è folle per amore. Interprete
Lingua non ha fuor d'orecchio che intende.

S'attardano i miei dì nel mio dolore,
A cocente dolor si fean congiunti
I giorni miei. Ma se così trapassa
Il giorno mio, timor di sepoltura
In me non è, chè tu rimani sempre,
Tu, cui nessuno in santità pareggia! [2]

Ma dell'acque si tedia ognun che nato
Non è per l'acque, e tarda il giornaliero
Pane a colui che il pane giornaliero
Non ha, nè fia giammai che l'inesperto
Stato comprenda di chi è sperto [3]. Breve
Vuolsi adunque parlar. Basti cotesto [4].

Rompi i tuoi ceppi, o figlio mio, assorgi
A libertà! Dell'oro e dell'argento
E fino a quando sarai schiavo? Un mare
S'anche versar potessi entro a una coppa,
Sempre sarà d'un dì nel breve giro
La parte tua compresa [5]. Oh! non si colma
Tazza giammai d'ingordi, e non si colma
Conca di perle mai, se non si appaga [6].
Solo colui che lacere le vesti
Reca in doglia d'amore, interamente
Di cupidigia e di peccati è scevro.

Oh! salve, Amor, nostra soave insania,
Medicator d'ogni tormento, balsamo
E legge nostra, tu che se' di noi
Plato e Galeno! Fino ai cieli assorge
Sol per amore la terrena spoglia,
Tremano i monti e levansi. D'amore
Anima venne al Sina in amor preso [7],
Quando, al tremar ch'ei fe', Mosè cadea
Privo di sensi al suol. Che se le labbra
Io potessi toccar del dolce amico [8],
Io, come il flauto, formerei parole.
Ma chi lungi sen va da tal che seco
Avea colloqui, muto sta, se ancora
Cento voci possiede. Allor che vizze
Si fean le rose e deserto è il giardino,
Dolce istoria d'amor più non potrai
Udir dall'usignuolo. Eppure, in tutto
L'amico sta [9]; chi l'ama è il vel che il copre;
L'amico è vivo, è morto in lui l'amante.
Dove manchi all'amor sostentamento,
È come augello l'amador, cui tronche
Furono l'ale; ed io come potrei
Aver senno e ragion, se dell'amico
Luce non splende a me? Vuol sì l'amore
Che tutto ciò si sveli. Or, se vien manco
Allo specchio chi 'l mira, e quale immago
In esso si vedrà? Dentro al tuo specchio
Sai forse tu perchè nessun si mira?
Solo perchè rubigine, ivi accolta,
Non ne fu tolta dalla faccia. Allora
Che tolte via ne son macchie e rubigini,
Pieno è lo specchio tuo di rai lucenti
D'una luce di sol che da Dio viene.

2. *Difficoltà del dire che sia l'amor di Dio.*

Per l'angoscia del cor noto è l'amante,
Nè v'è dolor come il dolor del core;

---

(1) Noto personaggio dei romanzi persiani, reso folle dall'amore.

(2) L'Essere universale, Iddio, detto qui *l'Amico*.

(3) *Inesperto* ed *esperto* significano qui chi è appena iniziato e chi è molto innanzi nella vita contemplativa.

(4) Tutto questo discorso significa che non bisogna andar tanto per le lunghe. Solo (vuol dire) chi è iniziato in queste dottrine, intende il linguaggio del poeta.

(5) La durata della tua vita.

(6) Senso oscuro.

(7) Il monte Sinai, ebbro d'amor divino (quando Iddio vi discese), ebbe anima dall'amore.

(8) Se io potessi congiungermi a Dio.

(9) L'essere universale, Iddio, che è da per tutto.

Fra tutte infermità va manifesta
Infermità d'amor, d'ogni secreto
Dell'Eterno astrolabio è il vero amore.
E l'amante si volge a questa mano,
Anche volgesi a quella; al fine poi
A quel gran Re [1] ci si fa guida. Intanto,
Per quanto dell'amor spiegando dica
Io commentando, se d'amor siam presi,
Vergognosi ne andiam. Che se commento
Che lingua fa, porta chiarezza alcuna,
Amor più chiaro a noi si fa, parola
Se di lingua non è [2]. Come in sue cifre
Notando scorra il calamo scrivente,
Giunto a notar d'amor, tutto si frange.
Davver! se arrivi a scrivere cotesta
D'amore essenza la parola, rompesi
Il calamo e le carte attorno caggiono
Squarciate e rotte. In dir di lui, l'ingegno
Tristo è giumento che nel fango cade [3],
Chè amor soltanto può formar parola
E di sè stesso e dell'amante. Al solé
Altra luce non cercasi del sole
Per disvelarlo, e se d'alcun t'è d'uopo
Che si 'l dichiari a te, dal sol la fronte
Non rivolgere a dietro. Anche se l'ombra
Porge indizio di lui, sempre egli dona
La luce sua vital. L'ombra ti adduce
Desio di sonno come lunga fola
Che altri la notte raccontò; ma fendesi
Ratto la luna [4] come il sol si leva.
Meraviglia non è per tutto il mondo
Si come il sol, ma il sol dell'alme nostre
Sempre rimane; il ieri ei non conosce.
S'anche a l'esterno unico è il sole, immagine
Pur ci è dato di farne. Oh! ma quel sole
Dell'alme nostre non ha pari o eguale
A l'esterno, a l'interno! Oh! qual fia loco,
Significando l'essere di lui,
Che in sè il contenga? e quale fino a lui,
Significando lui, levasi immagine?

—

3. *Il mercante e il pappagallo, ovvero della necessità di liberarsi dal carcere della vita.*

Fu già un mercante e un pappagallo avea,
Pappagallo leggiadro, entro a una gabbia
Da lui rinchiuso. Poi che un dì apprestossi
A un suo viaggio, a cui principio fea
Andando in India, ad ogni servo, ad ogni
Fantesca sua con generoso core
Il mercante parlò: Qual cosa mai
Portar degg'io per te? Via! dillo tosto!
E ciascun dimandava un suo desire,
E l'uom cortese a tutti di quel dono
Facea promessa. E tu, qual dono brami,
Al pappagallo ei disse, ond'io tel porti
Da quella gente d'India? — E il vago augello
Così gli disse: Allor che tu vedrai
Di quella terra i pappagalli, il mio
Stato qual sia, tu lor palesa. « Un tale
Pappagallo, dirai, ch'è disioso
Di vostra compagnia, si sta rinchiuso,
Per destino del ciel, dentro a una gabbia.
Ei vi manda un saluto, anche un augurio,
E chiede a voi arte di scampo e guida
Di sè medesmo » —. E disse ancora: Forse,
Forse che è bello ch'io l'anima spiri
Per doglia di desio? ch'io qui mi muoia
In tanta lontananza? O giusto è forse
Ch'io qui mi crucci in gravi ceppi e voi
In luoghi siate di verzura e sopra
Alberi alti? Fè d'amici è questa
Che in carcere io mi stia, che per giardini
Andiate voi? O cari, alla memoria
Di me augello infelice, al dilettoso
Loco ove siete, una tazza vuotate!
. . . . . .
E il mercatante quel messaggio accolse
Per ch'ei recasse dell'augel saluto
A quelli di sua stirpe. Or, come ei venne
D'India al confine, alquanti pappagalli
Vide a un campo deserto. Il palafreno

(1) Iddio, oggetto d'amore.

(2) Se in generale, si può dichiarare, parlando, una cosa, nel particolare dell'amore il parlarne non giova; esso s'intende e si sente meglio tacendone.

(3) Immagine consueta per dire che alcuno non si può trar d'impaccio.

(4) Corano, LIX, 1. Allusione al miracolo di Maometto che spaccò la luna.

Egli arrestò, levò la voce e quello
Saluto rese e quel messaggio. Allora
Un degli augelli a tremar per le membra
Forte si diede e cadde morto. L'alma
Dal core gli fuggìa. Di sue parole
Il sere si pentì. Deh! ch'io men venni,
Disse, a dar morte ad anima vivente!
E cotesto era forse un de' congiunti
Del pappagallo mio! Forse eran questi
Due corpi e sola un'alma. Oh! perchè mai
Feci cotesto e il messaggio rendei?
Un infelice per un motto insano
Ho perduto, e la lingua è come selce
E come ferro, e ciò che da la lingua
Balza di fuori, è come vampa. Oh! mai
Non batter tu fra lor la selce e il ferro
Così da folle, sia per voglia giusta,
Sia per folle pensier! Può una parola
Un mondo intero disertar, le morte
Volpi in leoni convertir feroci.

. . . . . .

Tutto il traffico suo fece il mercante
E fe' lieto ritorno alla sua casa
E recò un dono ad ogni servo, ad ogni
Fantesca un segno suo lasciò. Gli disse
Il pappagallo: E dello schiavo quale,
Quale il dono sarà? Ciò che tu hai visto
E ciò che udito hai tu, narra, messere.
Io, fuor di me, pentito son, rispose,
Di cotesto e mi mordo ambe le mani
E le dita m'addento. Oh! perchè mai,
Per insano desìo, per mia stoltizia,
Resi il tristo messaggio? — O signor mio,
Disse, a che giova il pentimento? e quale
Cosa è cotesta che tanta richiede
Doglia e corruccio? — Que' lamenti tuoi,
Disse il mercante, innanzi a' pappagalli
Compagni tuoi ridissi. Uno di quelli,
Sentor quand'ebbe di tua doglia acerba,
Spezzato il cor, tremando cadde e tosto
Là si morì. Pentito fui di tanto.
Oh! questo dire a che fu mai? Ma quale
È frutto del pentir, poi che fu detto?
Come l'augello udì ciò che pur fece
D'India il compagno, anche tremando cadde
E rigido divenne, e il suo signore,
Come il vide cader di questa guisa,
In piè balzò, gittò il berretto a terra;
Deh sì! come lui vide in quello stato,
Balzò il mercante e lacerò sue vesti
Attorno attorno. Oh! pappagallo mio,
Oh! mio bello, gridò, deh! che t'avvenne?
E perchè tale ti se' fatto? Ahi! caro
Augello mio dalle piacenti voci!
Ahi! caro augel compagno mio, partecipe
De' miei secreti! Ahi! caro augello mio
Dai dolci canti e dell'alma conforto!
Giardin di mio compiacimento! Augello
Cotal se avesse avuto Suleymano [1],
D'un altro oh! come avuto avrìa la cura?

. . . . . .

E il trasse fuori dalla gabbia e quello
D'un albero volò sugli alti rami.
Il morto augel spiccò tal vol, che in cielo
Parve d'un tratto abbandonar suo corso
Quest'almo sole. Da stupore oppresso,
Per l'atto dell'àngel, restò il mercante,
Nè quell'opra di lui misteriosa
Intendere ei potea, sì che la fronte
Alta levando, così disse: O mio
Dolcissimo usignuol, porgimi parte
D'esplicazion di cotest'opra tua.
L'altro che fece mai che tu apprendesti,
Sì che per frode illusïon recasti
All'occhio mio? Festi un inganno, e noi
Affliggesti di doglia; ecco! di doglia
Noi affliggendo, a te donasti gioia!
L'amico mio, rispose il pappagallo,
Mi diè consiglio in ciò che fece. « Lascia,
Lascia, mi disse, la favella; smetti
La voce e l'allegria, poichè la voce
Ti pose in ceppi » —; ed ei, per tal consi-
Morto fece sè stesso. . . . . [glio,
. . . . . — Il pappagallo
Diè ammonimenti al mercatante, scevri
Di tutta ipocrisia. Questo, dicea,
Di mia partenza gli è il saluto. Addio!
Addio, signor, chè tu misericordia
Usasti a me, da ceppi e da rancura
A libertà m'hai reso. Addio, mercante,
Alla patria mi rendo. Esser tu possa
Libero al par di me, tu pure, un giorno!

(1) Il re Suleymân, o Salomone, aveva per consigliero un'upupa.

Va protetto da Dio! disse il mercante.
Tu mi mostrasti una novella via!

4. *La trasformazione delle specie.*

Quale inerte materia un dì morii
Ed erba fui virente; anche morii
Qual'erba e loco ebb'io fra gli animanti;
Morii qual animante e uomo fui.
Or, di che temerò? come potrei
Tornar nel nulla per morir ch'io faccia?
Altra volta morrò qual uom vivente
Perch'io le penne tolgami co' vanni
Agli angeli del cielo. Un'altra volta
Mi leverò dagli angeli volando
E sarò tal di cui mente mortale
L'intima essenza non penètra. Ancora
Una fiata, e leverommi in alto
Più assai de' cieli. *E fia che si dilegui*
Allor, fuor che il suo viso[1], *ogn'altra cosa*[2].

5. *I tre consigli dell'augellino.*

Per lacci e inganni, un tal prese un au-
E quell'augel gli disse: O nobil sere, [gello,
Debile augel qual mi son io t'hai preso
Alla caccia. Ora apprendi la via dritta,
O accorto, o saggio. E tu, che ti mangiasti
Molte pecore e bovi e in sacrifizio
Assai cammelli offristi, e non per anche
Sazio ti festi allor, delle mie carni
Come or potresti sazïarti? Libero
Deh! mi fa tu per generoso core,
O generoso, o nobile, o possente!
Scioglimi in libertà per ch'io ti doni
Consigli tre, sì che tu vegga savio
S'io sono o stolto. E il mio consiglio primo
Darò sul pugno tuo, di che sostegno
Mi faccio all'alma e al cor. L'altro consiglio
A te darò del tuo giardin sul muro,
Perchè tu sii, per quello ammonimento,
Lieto e grande e migliore. Il terzo poi
A te darò sovra una pianta, e buona
Avrai fortuna da' consigli miei.
Or, quel consiglio ch'io ti do, posato
Sul pugno tuo, gli è questo: « Assurda cosa
Che alcun ti dica, tu non crederai ».
Questo egli disse, e il primo suo consi-
Com'ebbe detto, via volò, divenne [glio
Libero e si posò sovra quel muro.
E disse allor: L'altro consiglio mio
È questo ancor: « Per cosa ch'è passata,
Non ti doler; poi che passò, non farne
Pianti e sospiri » , e dopo questo aggiunse:
Dentro al mio corpo ascondesi una perla
Che non ha eguale e dieci dramme pesa.
Ella saria la tua ricchezza, ancora
Buona fortuna de' tuoi figli, in tutto
Il viver tuo veracemente. E questa
Perduta hai tu, chè tuo destin non era
Di possederla, e un'altra, pari a lei,
Dell'essere non è per tutto il regno.
Così, come nel tempo di lor parti
Gridan femmine pregne, a far lamenti
Il sere incominciò. Si fe' cruccioso
E disse: Ahi! ahi! che feci, onde perduta
È la fortuna mia? Deh! perchè adunque
T'ho reso a libertà? Tu per tal frode
Di via m'hai fatto uscir! — Disse l'augello:
Forse che orbo ti fèi di tal consiglio?
« Dolor non resti in te per le passate
Cose di ieri ». E poi che ciò passava
E lunge iva da te, perchè ti duoli?
Forse il consiglio mio non comprendesti?
Sordo forse tu sei? L'ammonimento
Che ti diedi secondo, era pur questo:
« In tua stoltizia non darai tu fede
A parola ch'è assurda ». Or ve' che il peso
Di tre dramme io non ho. Come potria
Star dentro a me di dieci dramme il peso?
Tornò il messere in sè medesmo e disse:
Suvvia! mio caro, dà il consiglio terzo.
Davver! disse l'augel, che uso facesti
Egregio assai degli altri, ond'io da stolto
Il terzo ammonimento anche ti dica!
Questo egli disse e volò in alto e lieto
Di là partì. Libero andava, e allegro,

(1) Il viso di Dio, che è qui, nel senso pantеistico, l'essere universale.

(2) Questo passo è del Corano (XXVIII, 88) ed è in arabo. — Il passo della Cobla di Rûmi è riferito secondo la lezione dello SCHEFER, nel *Sêfer Nameh*, ecc., pag. XIX.

Alle campagne sue. — Porger consigli
A gente stolta e sonnacchiosa, eletto
Seme è gittar per sterile campagna.
Strappo che fa ignoranza o fa stoltizia,
Rappezzatura non comporta. O buono,
Di sapïenza non sperdere il seme,
Poichè lo stolto alla stoltizia sua
È addetto schiavo. Come tu gli porgi
Ammonimenti, ei non ti porge ascolto.

b) Il Canzoniere.

1. *La ricerca dell'Essere universale.*

Er'io nel tempo e non era alcun nome,
Degli esseri non era alcun vestigio [1];
Eran soltanto dell'Amico [2] i vezzi,
Sol manifesto l'altissimo Autore.
Venner da me gli esseri tutti e i nomi
In dì che l'Io e il Noi non eran anche [3];
Io già pregava Iddio, quando nel grembo
Di Maria non era anche il Redentore.
La croce e i suoi fedeli io ritrovai,
Ma dalla croce Cristo non pendea [4];
In chiostri antichi ed in pagode entrai
Quando non era in lor forma o colore.
Le briglie del desìo volsi alla Kàaba
Dove non anche ivan fanciulli e vecchi;
In Herì venni e in Qandahàr [5], laddove
Sopra e sotto cercai e dentro e fuore.
E venni allor del Qaf alle montagne,
Dove orma di Fenice anche non era [6];
Per sette cieli andai, per sette terre,
E là non era, a quell'ardue dimore.
Al calamo del fato io ne cercai
E al libro suo, nè di lui feron motto;
Con occhio allor che in Dio vedea, trovai
Ciò che da Dio lungi credetti e fuore [7].
Dentro al cor mïo soltanto io lo trovai;
Là dentro il vidi, chè non era altrove;
Davver ch'ebbro mi feci e forsennato,
Chè dell'esser mio sparve ogni sentore!
Niuno allor si trovò ch'ebbro si fosse
Come Shems di Tebrìz [8], tutto candore [9].

2. *L'uomo del Signore.*

L'uom del Signore senza vin s'inebria,
L'uom del Signor senza vivanda è sazio,
L'uom del Signor sempre è stordito e os-
[sesso,
L'uom del Signore non ha sonno o cibo,
L'uom del Signor non è d'aria o di terra,
L'uom del Signor non è di fuoco o d'acqua,
L'uom del Signore in suo cilizio è un prence,
L'uom del Signore è tesoro in deserto,
L'uom del Signor d'obbedïenza è un faro,
L'uom del Signor d'opre leggiadre è pegno,
L'uom del Signore in empietà gli è pio,
L'uom del Signor non sa di giusto o in-
[giusto,
L'uom del Signor nel suo signore è dotto,
L'uom del Signor di libri non s'intende,
L'uom del Signore è un mar senza confini,
L'uom del Signore è pioggia senza nuvoli,
L'uom del Signore, o figlio, è sempre ascoso,
L'uom del Signor tu cerca adunque e trova.

---

(1) Degli esseri contingenti.
(2) Dio, l'Essere universale.
(3) Gli esseri contingenti non erano ancor disgiunti dall'Essere universale.
(4) Concessione fatta all'ortodossia maomettana, secondo la quale i Giudei non crocifissero Cristo, ma sì bene un fantasma che gli somigliava.
(5) Due città persiane.
(6) Il Simurgh. Vedi il Colloquio degli uccelli, di Attâr.
(7) Vuol dire che prima credeva l'Essere universale fosse altra cosa che Dio.
(8) Il poeta parla non in nome suo, ma in nome di Shems ud-dîn di Tebriz, suo maestro e amico. V. paragrafo 87 e segg. di questo capitolo.
(9) Senso dell'ode. — Questo componimento ha due parti. Nella prima, parla l'uomo identificato all'Essere universale. Come tale, egli era al principio di tutte le cose contingenti, anzi prima. La seconda parte descrive figuratamente i vani sforzi dell'uomo nel cercar Dio altrove che in sè stesso; l'uomo perciò è identificato a Dio, all'Essere universale.

3. *La danza mistica* [1].

La nostra danza, o cara anima mia [2],
Ha spirital natura, e tu, se v'entri,
No v'entrar con superbia e con follia.
La nostra danza, è fuor d'ogni pensiero,
Dell'Io, del Noi [3]. L'ardir da te discaccia
Dell'Io, come fa l'uom puro e sincero.
La nostra danza fuor de la persona,
Fuor dell'anima sta. Tu poggia in alto,
Empietà e fede dietro a te abbandona [4].
La nostra danza è amor spirituale,
Ebbrezza ell'è; gorgoglia come vino
Dentro la coppa del corpo mortale.
La nostra danza scaccia da ogni petto
Odio e malo pensier. Sciolto ti rende
Da livor, smorza ogni oltraggioso affetto.
La nostra danza all'alma portentose
Campagne fa veder. Del dolor tuo
Cangian le spine in un verzier di rose.
La nostra danza è la sorgente viva,
È di vita la fonte. E tu, se sei
Khizer, bevi dell'onda che ravviva [5].
La nostra danza è mensa che ci porge
Una vivanda eterna. Oh! fortunata
L'alma che a quella mensa ospite assorge!
La nostra danza è portentoso pegno,
Raro pegno, e d'accoglierlo in sua mano
Dal ciel solo il mortal visto fu degno.
La nostra danza, che la terra trema
Fa, se la guarda, e scuotesi del cielo
La volta azzurra per angoscia e tema.
La nostra danza, ove alcun la rimire,
Fa ch'egli esclami: « Forza non è in noi
Perchè possiamo a tal danza venire! ».
La nostra danza è pregio che risiede
Ne' spirti casti, come è pregio al corpo
Spirto vital che v'ha sua propria sede.
La nostra danza di re, che d'Amore
Son prenci al regno, è ingombra. Ecco! [che l'uno
Toglie all'altro la palma del valore!
La nostra danza è pegno portentoso;
Per la sua vita, Adamo dalla destra
Di Dio l'ottenne misericordioso.
La nostra danza più che le celesti
Plaghe è sublime. Questo grande arcano
Alla stadera tua tu invan trarresti.
La nostra danza è deserta brughiera
Sempre sparsa di sangue. Odi! vi rugge
Di leon da ogni parte una gran schiera [6].
La nostra danza è tal che ben si addice
A gente di valore. In essa a donne
Correre attorno e volteggiar non lice.
La nostra danza non è loco a gente
Ch'è volgare e servil; ma v'è ciascuno
E monarca e signor veracemente.
La nostra danza è tal che tutta intende
L'Eterno in contemplar. Come potria
Starvi un de' lacci che Satanno tende?
La nostra danza è tal, che ove si tenga
Là dal cerchio l'uom pio, sempre vacilla
E trema e par che in stordimento ei venga.
La nostra danza è tal, che ove all'uom pio
Muovasi attorno, molti a schiere a schiere
V'entrano a parte gli uomini di Dio [7].
La nostra danza è tal, che, se si mena
Qui sulla terra, in alto il sol con gli astri
S'aggira seco in fulgida catena [8].
La nostra danza è tutta una gran festa,
Tutta una gioia. Via se ne cancella
Ogni dolore e ogni cura molesta.

---

(1) Vedi paragrafi 15 e 84 di questo capitolo.

(2) Parla al figlio suo Veled.

(3) I mistici, congiunti in Dio per l'unità dell'Essere, non conoscono personalità.

(4) La solita indifferenza per le religioni positive.

(5) La famosa fonte della vita nel paese delle tenebre, trovata dal profeta Khizr (Khizer) che ne bevve e acquistò giovinezza eterna.

(6) Forse allude alle persecuzioni patite da parte degli ortodossi.

(7) Siccome la danza mistica rappresenta anche la vita mistica, queste due ultime strofe significano che chi soltanto vi si inizia è sempre in pericolo; ma chi persevera, va sicuro e attira gli altri con l'esempio.

(8) La danza rappresenta i moti celesti. Il maestro che è nel mezzo del cerchio, simboleggia il sole attorniato dagli astri.

La nostra danza divenia del mondo
Anima e vita. Orbo di questo spirto,
Un fuoco che vacilla è questo mondo.
La nostra danza è un orto dilettoso
Pien di fanciulle da occhi bruni. Cieco
Sei tu, nè colpa è mia, se ciò t'è ascoso [1].
La nostra danza non è circoscritta
Alle plaghe del ciel. Nessun confine,
Niuna meta su in alto le fu scritta.
La nostra danza è qual di perle vere
Colmo tesoro. Intorno, da ogni parte,
Cento mari gli son, cento miniere.
La nostra danza è tal, che di sè prezzo
Alcun non ha. Non chiederne compenso,
Figlio mio, non donarla a poco prezzo!

4. *La dottrina eterna* [2].

Vedi! S'accosta a noi del vino eterno
Con la tazza il coppier! Bevete omai
A quella coppa sempiterna è questo
Cibo terreno abbandonate! Sazi
Senza cibo vi fate, e senza udito
Porgete ascolto, e senza accento o voce
Parlate, e vi tacete anche se in dire
Perfetti siete voi [3]. Lieti mai sempre,
O amanti, siate, e bevete in ebbrezza
Dal nostro nappo. Ad una eccelsa sfera
Sollevatevi arditi a entrar nell'aula
Che di marmo risplende. Ecco! sorgete
Presso all'araldo che vi grida: Inganna
L'occasion presente ogni mortale,
E a voi s'approccia del giudizio estremo [4].
L'araldo intanto, e intanto a nostre voglie
È pur dolce restar! [5]. — Ma voi bevete
Tutta la sete a spegnere, e gioite
Perchè buon pro' n'abbiate voi. Di festa
Gli è questo il giorno, e però voi godete
Dopo i dì del digiuno. Or compiacendo,
Or compiacendo, nosco nella via
Dell'Unità [6] discendere vi piaccia.
Pari a fiume siam noi. Dentro quest'onda
(Siate felici!) v'immergete. O voi
Che del ciel siete assidui alla sorgente [7],
La sorgente siam noi. Garzon, ti leva!
Dalla porta del ciel quel vel si tolga! [8]

5. *Domanda aiuto a Dio.*

O Fattor del ciel settemplice,
Io son lasso, e tu m'aiuta!
Nutritor di vecchi e giovani,
Io son lasso, e tu m'aiuta!
Re dei Geni e re degli uomini,
Dominante spazio ed essere,
Conoscente arcane tenebre [9],
Io son lasso, e tu m'aiuta!
O pietoso a buoni e a perfidi,
Senza modo o fin benefico [10],
Ogni istante io grido: O Unico,
Io son lasso, e tu m'aiuta!
O dator di cibo ai poveri,
O compagno d'ogni misero,
O solo integro fra gl'integri,
Io son lasso, e tu m'aiuta!
Labbra e lingue son tua gloria,

(1) Ciò si riferisce a quelli che non si dànno alla vita contemplativa.
(2) Questa ode è in arabo, nel testo, non in persiano.
(3) Dovete esser perduti in Dio e non aver senso alcuno.
(4) L'ultimo giorno del mondo; ma qui vuol dire il liberarsi dai vincoli delle religioni positive.
(5) Prigionieri delle passioni.
(6) Con Dio o in Dio, Essere universale.
(7) La fontana Selsebîl del paradiso, sospirata dai credenti.
(8) Senso dell'ode. — In quest'ode che ha un certo impeto lirico, ma è alquanto oscura, il poeta esalta la vita contemplativa. La libertà del pensiero e della coscienza, scioltasi da ogni pastoia di formola religiosa, è raffigurata nella festa chiassosa e spensierata che succede ai giorni del digiuno, intanto che l'uomo si perde e annienta in Dio.
(9) I misteri dell'essere.
(10) I cui benefici sono innumerevoli e infiniti.

Io ti chiamo in luce e in tenebre,
O movente d'ogni stimolo [1],
Io son lasso, e tu m'aiuta!
Sol di fede [2] a tutte l'anime,
Come ad augelletti in carcere,
O potente, aita porgimi!
Io son lasso, e tu m'aiuta!

6. *Domanda di perdono per tutti.*

O Signor d'antico regno,
Tu perdona, eccelso Iddio!
O clemente, o buono, o vivo,
Tu perdona, eccelso Iddio!
O creator che ci nutrichi,
Che la notte e il dì creasti
E dimentichi le colpe,
Tu perdona, eccelso Iddio!
Tu che togli i foschi veli
E i misteri a sciorre intendi,
Tu che l'opre tutte sai,
Tu perdona, eccelso Iddio!
Noi siam deboli, e tu forte;
Noi sopiti, e tu vegliante;
Noi colpevoli, e tu amico;
Tu perdona, eccelso Iddio!
Se uno stolto oprando errava,
Se avveduto oprò un uom saggio,
Se manchevole fu il servo,
Tu perdona, eccelso Iddio!
Chi è ribelle al regno tuo,
Senza nome resta e onore;
O dei deboli presidio,
Tu perdona, eccelso Iddio!
Non saper, ma damml intento [3];
L'opre mie son false e ree.
Tu che eterno se' e sarai,
Tu perdona, eccelso Iddio!
Non lasciarci nel periglio,
O gran re che fai giustizia;
Se passâr le colpe il termine,
Tu perdona, eccelso Iddio!
O salute a' cor feriti,
O sostegno a' corpi affranti,
Chiave a' miseri nel carcere [4],
Tu perdona, eccelso Iddio!
Se lo zefiro per gli orti
Svelle i petali alle rose,
In sua speme ei va dicendo:
Tu perdona, eccelso Iddio!
O compagno in notti fosche,
O Creator che ci nutrichi,
Dissi: All'alma porgi aita,
Tu perdona, eccelso Iddio!
O gridato il solo Iddio,
O Creatore unico, eterno,
Dissi all'alma: Ha egual chi è unico?
Tu perdona, eccelso Iddio!
O Creator del ciel visibile,
Non guardar peccati e colpe,
Chè davver! siam noi colpevoli;
Tu perdona, eccelso Iddio!
Dio! sol Dio l'essere tuo!
Segni tuoi unico, eterno;
Specchio tuo vittoria e forza.
Tu perdona, eccelso Iddio!
Fiere in monti ed in deserti,
Per servir te buone e ree;
Del parlante è proprio grido [5]:
Tu perdona, eccelso Iddio!
Ebb'io già da man degli uomini
Molti dardi e molte pietre [6];
Del cor mio mondai la ruggine.
Tu perdona, eccelso Iddio!
Dell'infido mondo il tramite
Facil è se Iddio l'aiuta.
Di' tu sempre: Oh! mondo vano!
Tu perdona, eccelso Iddio!

---

(1) O causa delle cause.

(2) Parla a Dio, ma nello stesso tempo all'amico suo Shems ud-din (sole della fede, in arabo) di Tebrìz, al quale egli dedica le sue odi.

(3) Non ti domando scienza, ma energia nell'operare.

(4) Nel carcere del mondo.

(5) Pare voglia dire che anche gli animali, fieri e domestici, devono servire Iddio, ma che è proprio soltanto dell'uomo dotato di favella il domandargli perdono.

(6) Allude alle persecuzioni sofferte.

Sol di fede! o Sol di fede
Che in Tebrìz l'alma suggelli [1],
Di' con forza di cor puro:
Tu perdona, eccelso Iddio!

VIII. Shebisteri.

Il Rosaio dei misteri.

1. *La dottrina panteistica antica quanto Adamo.*

Dallo spirar di Dio nascean due mondi [2]
E da quello spirar l'anima uscìa
Di Adamo. Chiari e manifesti in lui
Discernimento, intelligenza fecersi,
Perch'egli sì, per questa via, di tutte
Cose sapesse origine. Vedea
Ente distinto sè medesmo, e tosto
Fe' tal pensiero in cor: Deh! che son io? —
Da cosa parziale egli poggiava
A universale, e di là si rendea
Al visibile mondo. E l'universo
Considerando vide essere uno
In tante parti separate. Vengono
Per unico spirar lo spiritale
E il mondo corporale, e in quello istante
Ch'ei vengono, sen vanno. Eppur, laddove
Altro non è che andar con rivenire,
L'andare altro non è, se ben tu vedi,
Che un ritornar [3]. Le cose tutte a loro
Principio fan ritorno, e d'esse ognuna
Si manifesta e cela. Iddio altissimo,
Primevo, in uno suo spirar, due mondi
Principia e annienta; e in ciò due mondi [un solo
Son veramente, spiritale quello
E il corporale, e l'uno anche è il molteplice,
E il molteplice è l'uno. Ora, diverse
Fannosi e varie le apparenze tutte
Per tuo fantasticar, dove è un sol punto
Che sempre gira in suo correr veloce [4].
Ell'è una striscia da principio a fine,
E viaggianti su la striscia intorta
Del mondo son le creature. E sono
In cotesto sentier tutti i Profeti
Sì come guide; ei sono scorta e lume
E condottieri della carovana.
D'essi donno e maestro è il nostro sire [5];
Ultimo e primo egli è nell'alta impresa.

2. *Che significhi il detto dei mistici: « Io sono Iddio! ».*

Domanda:

Qual è quel punto di cui proprio detto
È questo: « Io sono Iddio »? Che di' tu mai?
Gioco forse gli è ciò d'argento vivo? [6]

Risposta:

« Io sono Iddio! » perfetta esplicazione
È di misteri. E, fuor che Iddio, chi dunque
« Io sono Iddio! » dirà? Gli atomi tutti
Dell'universo, come un dì gridava
Mansùr [7] (ebbro tu il prendi o fuor di senno),
In quest'inno di gloria e d'alleluia
Sempre si stanno, e sempre di quel detto
Serbano il senso [8]. Ma se vuoi che chiaro
Ti si renda cotesto, il verso leggi:
« D'alcuna cosa vi dispiace, e buona

(1) Che ti compiaci (?) della tua città di Tebrìz. V. l'ultima nota dell'ode antecedente. La traduzione di quest'ode e dell'antecedente, oltre essere tenuta fedele al testo come tutte le altre poesie, conta tanti versi e tante strofe quante il testo persiano, che è pure in versetti brevi e rapidi.

(2) Il corporale e lo spirituale.

(3) Il ritornarsi all'Essere universale da cui gli esseri tutti particolari sono partiti.

(4) Immagine del carbone acceso che, fatto girare rapidamente, fa vedere un cerchio luminoso.

(5) Maometto.

(6) Cioè: è uno scherzo questo detto?

(7) Mansûr Hâllag' (il cardatore) che fu tratto al supplizio perchè gridava: « Io sono Iddio! ». V. par. 8 di questo capitolo.

(8) Secondo la dottrina panteistica, tutto è Dio, e perciò ogni atomo grida: « Io sono Iddio! ».

Ell'è per voi » [1]. Se cardator di lana
Ti farai tu, questo medesmo grido,
Sì come Hallâg', leverai tu [2]. Deh! togli
Di falsa opinïon via dagli orecchi
L'ingombra lana [3] e dell'Uno possente
Odi il richiamo! Viene a te da Dio
Un richiamo costante; oh! perchè adunque
T'arresti in tuo restare? Entra la valle
Di sicurezza [4], chè le piante ancora
Là ti diranno repentine: « Certo
Ch'io sono Iddio! ». Che se cotesta voce
Ad alberi s'addice, oh! perchè mai
Non si addirèbbe a più felice stato? [5]
Quegli che dentro al cor dubbio non serra,
Veracemente sa che Uno è soltanto
L'essere, che s'addice a Dio soltanto
Quest'Io, ch'egli è il mistero, egli è l'ignoto,
Chè il pensiero anche egli è. Duplicitate
Addirsi a maestà non può di Dio,
Chè in quella maestate Io, Tu e Noi,
Capir non ponno; ed una sola cosa
Son veramente e l'Io e il Noi, ancora
E l'Egli e il Tu, chè in Unità [6] perfetta
Distinzïon non è. Però, chi sciolto
Sen va del come e del perchè [7], cotesta
Voce ha nel core e questo grido: « Certo
Ch'io sono Iddio! ». Nel viver suo restante
Ei da morte va esente, e una sol cosa
È in lui viaggio e viandante e via [8].
Indïarsi ed unirsi d'altre cose
Veramente procede; unità sola
Viene dal viaggiar [9]. Separazione
Nasce da ciò che l'essere si smembri,
Quando da Dio lungi va il servo, allora
Ch'egli appo Iddio non sta. Ma l'indïarsi,
Ma l'unirsi, ènno cose insieme assurde,
Poichè cotesto in unità saria
Un veder falso. Apparenza soltanto
Tutta è l'essenza delle cose e loro
Numero grande. Veramente nulla,
Nulla di quanto a te si mostra, esiste.

Comparazioni:

Poni uno specchio a te di contro e in esso
E mira e vedi quella ch'è riflessa
Di te persona. Guarda poi che sia
L'immagine. Davver! che quella immagine
Questo non è, quello non è! Di questa
Foggia medesma poi che in l'esser mio
Son stabilito, non so ben che sia
L'ombra di me. Col nulla oh! come mai
Può l'essere accoppiarsi? Ambo non vanno
Fra lor congiunte, luce ed ombra; e come
Anni e mesi futuri ai già trascorsi
Non sono eguali, che sarà il presente
Se non un punto? Un punto egli è, che
Trapassa, e nome gli dài tu di sole [ratto
Ch'errando va. Poi che niun altro in questo
Ampio deserto fuor che l'Io [10] esiste,
Dimmi ora tu che sia veracemente
Quel richiamo e quel grido [11]. E l'apparenza
Poi ch'è vana, e apparente è la natura,
Dimmi in qual guisa ella esser puote o in
Ragion formata. E poi che i corpi sono [quale
Lunghi, estesi e profondi in fin dal tempo
Che l'esistenza fuor del nulla apparve,

---

(1) Versetto del Corano (l'Hammer dice II, 216, ma non c'è). Vuol dire il poeta che il detto: « Io sono Iddio », sebbene ardito, è giusto.

(2) Se entrerai nella vita contemplante, se accoglierai la nostra dottrina, potrai dire come Mansûr Hallâg': « Io sono Iddio! ».

(3) La bambagia che si pone negli orecchi per difendersi dall'aria.

(4) La vita contemplativa.

(5) A quello dell'uomo.

(6) L'unità dell'Essere universale.

(7) Cioe delle contingenze terrene.

(8) La vita contemplativa, considerata come viaggio a Dio e in Dio.

(9) Il congiungersi a Dio non è ancora unità vera; è unità apparente. L'unità vera consiste nell'essere una sola cosa con Dio, e ciò si ottiene coll'andare a lui e in lui.

(10) L'Io di Dio, cioè Dio.

(11) Cioè: Vedi che profondo significato ha il detto: « Io sono Iddio! ». Non resta che dirlo e proclamarlo.

Di questa foggia è ancor del mondo intero
L'origin prima qual tu sai [1]. Tu fede
Prestami e credi. Veramente un altro
Essere, fuor di Dio, non è ch'esista;
E tu grida: « Egli è Iddio! », grida, se
«Io sono Iddio! ». Falso veder di tua [vuoi:
Opinïon dall'esistenza togli,
Intimo in Dio ti fa, non strano a lui.

B. POETI SCETTICI

I. Avicenna (Ibn Sina).

1. Con questi pochi sciocchi che si pen-
[sano
Esser del mondo i saggi in lor stoltizia,
Esser tu devi un asino.
Per quella asineria che passa il termine,
Questa gente ogni tal che non è un asino,
Empio dice ed eretico.

2. Empietà, qual la mia, no, non è futile
Millanteria;
Fede alcuna non è più ferma e stabile
Di questa mia [2].
Un solo al mondo [3] a me s'uguaglia. Eretico
Egli è però.
In tutto quanto il mondo un mussulmano [4]
Non è perciò.

3. Dal seno tenebroso della terra
Fino al ciel di Saturno,
A ogni cosa che al mondo più si serra [5],
Io fèi disciolti i nodi.
Fuori balzai da ceppi e da ritorte,
Da inganni e trame [6];
Fu già da me disciolto ogni legame
Fuor che quello di morte.

4. Chi mi son io, quanto saper vorrei,
E perchè m'aggirai pel mondo attorno!
Se fortunato, in pace io mi vivrei;
Se no, con occhi mille piangerei!

5. Ben che già questo cor molto sia andato
Per quest'ampio deserto [7],
Anche se fosse molti crini, un solo
Che sia, non gli fu aperto [8].
Dentro al cor mio di mille chiari soli
La luce a splender venne;
Ei però d'un solo atomo all'essenza
Il sentier non rinvenne.

II. Omar Khayyàm.

1. Dalla taverna, all'alba, venne un grido:
O scapestrati da taverna, o folli,
Levatevi, e di vin s'empia una coppa,
Pria che s'empia misura a nostra vita.

2. Solo un nostro desìo, dottor [9], concedi.
Taci e fa che operiam quel che a Dio piace.
Noi dritto camminiam, storto tu vedi.
Gli occhi a curar ti va, lasciane in pace.

3. Quand'io morrò, nel vino mi lavate;
Del vino e del bicchier fate l'elogio.

---

(1) Pare che voglia dire che il mondo, nel suo insieme, ha le qualità dei singoli corpi; ma che tutto ciò apparentemente soltanto esiste.

(2) Nella scienza e nella filosofia.

(3) Egli stesso.

(4) Mussulmano vuol dire del tutto abbandonato della mente e del cuore ad una cosa. Qui è detto in doppio senso: non c'è alcuno abbandonato a Dio interamente (senso comune di mussulmano), e non c'è alcuno dato alla scienza interamente come me.

(5) Ogni mistero della natura.

(6) Da pregiudizi, da errori; dagli inganni della natura.

(7) Il mondo.

(8) Cioè non è giunto mai a comprendere l'essenza intima di ogni ben che minima cosa, come un capello, un atomo.

(9) Dottore ortodosso della legge mussulmana.

Nel giorno estremo [1] se mi cercherete,
Sotto al suol de la bettola frugate.

4. Ebbro e folle l'amante a tutto l'anno,
Insano e matto e privo dell'onore.
Quando in senno siam noi, sentiam dolore,
Quand'ebbri siamo, avvenga ciò che avviene!

5. Tanto vino berrò, che dalla tomba,
Quando sotterra andrò, ne verrà odore,
Perchè, se a quell'avel giunge un beone,
All'odor di quel vino ebbro diventi.

6. Della mia vita questo breve tempo
Ecco è passato;
Passò qual vento che in deserto passa
Abbandonato.
Fin ch'io vivo sarò, sol di due giorni
Non vo' far cruccio,
Non di quel giorno che non anche venne,
Non del passato.

7. Luoghi d'adorazion pagoda e kàaba;
Inno d'adorazion, suon di campane;
Croci, rosari, cattedrali e pulpiti,
Segni d'adorazion sono egualmente [2].

8. Col decreto di Dio nulla rïesce
Fuor che rassegnazione;
Con la gente di qui nulla rïesce
Fuori che ipocrisia;
Ogni astuzia che nasca de la mente
Nell'immaginazione,
Ponemmo in opra, ma contro alla sorte
Nessuna astuzia è forte.

9. In chiesa, in sinagoga, alla moschea,
Al convento, si teme dell'inferno
E vuolsi il paradiso. Oh! chi scïenza
Ha di Dio de' secreti, entro al suo core
Giammai non seminò questa semenza!

10. Hai visto il mondo, e ciò che hai visto,
[è nulla.
Ciò che dicesti e ciò che udisti, è nulla.
Tutto l'orbe scorresti, e non è nulla.
Ciò che avesti in tua casa, anch'esso è nulla.

11. Er'io nel sonno allor che si mi disse
Un sapïente:
Non si dischiuse mai fresca la rosa
Al dormïente.
Opra a che fai che suora della morte
È veramente?
Bevi del vin, chè dormirai sotterra
Eternamente.

12. Coppier, poi che il destino e me e te
Annienterà, non è per me, per te,
Soggiorno il mondo [3]. Se fra me e te
Si sta un bicchiere, sappi allor di certo
Iddio starsi in poter di me, di te.

13. Ber vino e allegro star gli è mio co-
Nulla pensar di dogmi e di eresia, [stume;
Religïone è mia.
Dissi alla vita: La tua dote? — Ed ella:
Mia dote è del tuo core l'allegria.

14. D'inferno e paradiso io sono indegno;
Dio ben sa di qual creta ei m'ha impastato.
Qual dervish [4] miscredente diventato,
Pari a laida puttana, io non ho fede,
Non fortuna, non speme in paradiso [5].

15. Ogn'anima in cui Dio luce d'amore
Prima infondea;
Anche se sta con quei di Sinagoga
O alla moschea,
Poi che nel libro dell'amore il nome
Dio ne scrivea,
Non cura il ciel, fuggita ha de' dannati
La chiostra rea.

---

(1) Alla fine del mondo.
(2) Cioè ogni forma di religione è buona.
(3) Cioè in eterno.
(4) Religioso mendicante; qualche volta ipocrita.
(5) Sono queste le accuse che i bacchettoni facevano a Omar Khayyâm e le quali egli affrontava arditamente.

16. Ben che infelice e laido per mie colpe,
Io non dispero, come in lor pagode
Fan gli idolatri. All'alba, quand'io mora
Dopo il bagordo, chiederò l'amante
E il vin. Che importa paradiso o inferno?

17. Guasto la gente ognor mi dice, ed io
Son senza colpa. O gente santa, il vostro
Stato, qual è, guardate. Io, contro a legge,
Non ho per colpa mia
Che crapula, adulterio e sodomia [1].

18. Son io schiavo ribelle. Ov'è tua gra-
Il core ho fosco. Ov'è tua chiara luce? [zia? [2]
Se, per servirti, doni il paradiso,
Questa è mercè dovuta,
E dov'è il favor tuo, dove il tuo dono?

19. Io non so se colui che m'ha creato,
Era di gente di bel [3] paradiso
O di tremendo inferno.
Un bicchiere, un liuto, una fanciulla
All'estremo del prato,
Son queste cose la mercede mia;
Ma tu del cielo hai la malleveria [4].

20. Signor, tu sei pietoso, e la pietade
È pur clemenza.
Or, perchè fuori del giardin d'Iremo [5]
Sta chi è ribelle?
A obbedïenza mia tu guardi, e questa
Non è clemenza;
Ma se a mia ribellion sei tu pietoso,
Questa è clemenza!

21. All'esistenza con mia meraviglia
Trassemi [6] in pria;
Fuori del mio stupor di nulla accrebbe
La vita mia.
Ne partiam con dolore e quale il frutto
Non conosciamo,
Perchè veniam, perchè restiamo in terra,
Perchè ne andiamo.

22. E questi pentolai che nella creta
Hanno le mani e adopranvi la mente,
La ragione e l'ingegno, e fino a quando
Le daran schiaffi e calci e pugni? E quando
S'accorgeran che quella è fango umano?

23. Quanta sarà stagion che non saremo,
E il mondo ancor sarà!
Non un sol nome, non un sol vestigio
Allor di noi sarà.
Non eravamo prima d'ora noi,
E danno alcun non fu;
Questo ancor fia se da quest'oggi in poi
Noi non saremo più.

24. Questa volta del ciel trista e maligna
Che ha sede in alto, di faccende umane
Non sciolse un nodo mai. Ma dove scopra
Un cor piagato, al margine di quella
Un'altra piaga ad assestar si adopra.

25. Aimè! di gioventù s'è chiuso il libro
E cessò quest'allegra primavera;
Il gaio augel che ha nome giovinezza,
Ahi! non so donde venne e dove è ito!

26. Dal volger di fortuna alcuna buona
Parte ti prendi,
T'assidi al loco della gioia e al nappo
Il labbro intendi.
D'obbedïenza nostra o ribellione
Iddio non cura;
Da questo mondo almeno il tuo più dolce
Desio ti prendi!

27. Di scapestrati vadan sempre liete
Nostre taverne, e dei devoti al lembo
S'appicchi il fuoco. Oh! la lor veste e quelli

---

(1) Vuol dire che, se egli avesse tutti questi vizi, sarebbe eguale ai bacchettoni che ne sono macchiati.

(2) Queste parole sono rivolte a Dio.

(3) Questo *bel* non è un riempitivo del traduttore. Nel testo è *khûb*, bello.

(4) Ironico. Tu hai molto, o credente, se ti appaghi della promessa del paradiso.

(5) Giardino favoloso, qui sta per dire la grazia di Dio.

(6) Iddio.

Azzurri drappi [1] cadan tutti a brani
Sotto al piè di chi bee sino alla feccia! [2]

28. Godi! Senza confin sarà il dolore,
D'astri congiunzioni in ciel fian sempre [3];
Matton, che dal tuo corpo altri distempre [4],
Formerà un giorno agli altri le dimore.

29. Male saria che questa man che suole
Tazze ed orci afferrar, pulpiti e sacri
Volumi ora pigliasse.
Tu sei devoto secco, io scapestrato
Umido [5], nè sepp'io che umida un'esca
Il fuoco [6] mai bruciasse.

30. In quel dì che straniero mi faranno
A' miei congiunti e come d'una fola
Dell'esistenza mia favelleranno,
Ben che dire io non osi esta parola,
Un orciuol da osteria
Fate, vi prego, con la polve mia.

31. Dal venir mio quaggiù frutto nessuno
Ebbesi il fato;
Dal partir mio nè dignità nè onore
Gli sarà dato.
Davver! che da nessun gli orecchi miei
Hanno imparato,
Il mio venire, il mio partir per quale
Cagione è stato!

32. Quando inclinò al digiuno e alla pre-
[ghiera
L'animo mio, dissi fra me: S'avvera
Ogni mio voto! — Aimè! l'abluzione [7]
È andata al vento, e per mezza boccata
Virtù del digiunar s'è terminata.

33. Cadde gente in error per sua su-
Altra per Hùri [8] o celestial dimora. [perbia,
Quando fia tolto il vel [9], saprassi allora
Che lontano, lontan, lontano assai
Da sentiero ei cadeano in che tu [10] vai.

34. Il vino io bevo e il beve anche ciascuno
Che m'è pari in scïenza.
Se il vino ei beve, innanzi a Dio cotesto
È piccola fallenza.
Sapeva Iddio fin dal principio primo
Che il vin bevuto avrei.
S'io nol bevessi, ignoranza saria
Di Dio la prescïenza.

35. Il ciel che altro non fa che duolo ac-
[crescere,
Nulla depone che non venga a togliere.
Se i non venuti [11] quello conoscessero,
Quanto ci è d'uopo sopportar nel vivere,
Davver! che in terra mai non scenderebbero!

36. Ho visto nel mercato un pentolaio
Su fresca terra menar calci assai,
Quando la creta così disse: Sai?
Un dì fui come te. Non trattar male.

37. Deh! tu che sovra tutti i re del mondo
Vittoria avesti [12], sai qual tempo sia
Di bere il vin che l'anima ricria?
Lunedì, Martedì, Mercoledì,
Giovedì, Venerdì, Sabato, ancora
Domenica, del giorno in ciascun'ora.

---

(1) Proprii dei preti mussulmani.
(2) Di chi, nelle taverne, vuota il bicchiere fino al fondo.
(3) Vi saranno sempre dolori e sventure prodotte dal congiungersi dei pianeti.
(4) Cioè con la terrea poltiglia del tuo corpo sepolto e imputridito.
(5) Bagnato dal vino.
(6) Allusione al fuoco dell'inferno.
(7) Abluzione di rito comandata dalla legge maomettana.
(8) Il paradiso maomettano con le fanciulle dagli occhi neri (Hûri).
(9) Quando sarà svelato ogni mistero.
(10) Tu, o Dio. Vuol dire che questi sognatori, filosofi, sapienti e devoti, alla fine del mondo, si troveranno assai lontani da Dio, al quale si credevano vicini.
(11) Quelli che non sono ancor nati.
(12) Maometto che ha vietato il vino ai fedeli.

38. O bel garzone incantator che d'occhi
Suoli ammiccare,
Siedi e cessa que' mille vezzi tuoi,
Nè ti levare!
Or tu mi fai questo precetto e gridi:
Non mi guardare! —
Precetto è tal qual di chi dice: Inclina
E non versare! [1]

39. Noi siam zimbelli e giocolier gli è [il cielo.
Non per traslato, ma da ver ciò è detto.
Dell'esistenza sul tappeto, un breve
Giuoco facciamo; ad uno ad uno poi
Del nulla nel forzier ritorniam noi [2].

40. Sono settantadue religioni,
Grandi e piccine, in materia di fede,
E scelsi l'amor tuo [3] fra tutte quante.
Eresia che gli è mai? che gli è islamismo
E peccato e pietà? Solo tu sei
La meta mia. Lascia pretesti e scuse.

41. D'acqua e argilla m'hai fatto; or che
Lana e seta hai filata; or che farò? [farò?
Ogni bene, ogni mal che da me venga,
Sul capo mio l'hai scritto; or che farò?

42. Di questa terra sulla superficie
Quanti dormienti io vedo!
E sotto il suolo della terra, oh! quanti
Che son nascosti, io vedo!
Gli occhi per quant'io volga a riguardare
Al deserto del nulla,
Non altro che partiti [4] e che non anche
Venuti in terra io vedo.

43. E fino a quando, o monaco noioso,
Rabbuffi mi farai? Noi da taverna
Siam scapestrati ed ebbri eternamente.
Tu con rosari e con ipocrisie
Ti vai crucciando e con inganni e scede;
Conforme a ciò che piace,
Con l'amante e col vin sempre siam noi.

44. Diadema dei Khan, serto de' Kay [5].
Suvvia, suvvia vendiamo!
D'un liuto pel suon vesta e turbante
Suvvia, suvvia vendiamo!
E il rosario ch'è primo
In esercito intier d'ipocrisie,
Di vin, senza indugiar, per un boccale,
Suvvia, suvvia vendiamo!

45. Il mondo è illusione ed io soltanto
Ordir vo' astuzie e fraudi.
Di nulla vo' parlar fuor che di gaudi
E di limpido vino. Altri mi dice:
Iddio ti doni il pentimento! — Iddio
Nol darà; se il darà, nol vo' far io!

46. Primo de' scapestrati alla taverna,
Quello son io!
Venuto in ribellion per tante fole [6]
Quello son io!
Quello ch'ebbro di vin, le lunghe notti,
A Dio favella col dolor dell'alma,
Quello son io!

47. È l'aurora, e bevendo un rosso vino
Alquanto respiriamo.
Nome e riputazion, fragile vetro,
Contro a un sasso rompiamo.
La man da speme ch'è lunga soverchio,
A dietro ritiriamo [7].
Fra lunghe treccie e lembi di guarnelli
Suvvia! la man cacciamo.

48. Sempre la voglia mia si volge al vino,
Sempre l'orecchio ai flauti, alle ribebe.

---

(1) China il nappo e non versare; comando impossibile da eseguire.
(2) Il giocoliere fa saltare i suoi burattini sopra un tappeto steso per terra, poi li rinchiude nel suo forziere.
(3) Di te, o Dio.
(4) I morti.
(5) I Khân sono i principi della Tartaria e della Cina; i Kay sono una famiglia di re dell'epopea persiana (v. il Libro dei Re, di Firdusi).
(6) Gl'insegnamenti della religione positiva.
(7) Cioè guardiamoci dal desiderare e dallo sperar cose impossibili.

Quando col cener mio
Formerà un vaso, un giorno, il vaselliere,
Sempre colmo di vin resti quel vaso.

49. Fracasso non facciam, via! ne la [bettola;
Passiam dalla taverna e non si parli.
Vendiam pel vino e Corano e turbante,
Passiam per il collegio e non si alterchi [1].

50. Per quanto i savi stiansi a riguardare
Il mondo di quaggiù, pieno di polve,
Da confino a confino,
Nel mondo infido non son cose care
Fuor che la gota di garzon vezzoso
E un rubicondo vino.

51. Una gente alla fede e all'eresia
Sempre sen va pensando;
Tra dubbio e verità stordita e incerta
Un'altra va ondeggiando.
Sbucherà fuor repente dall'agguato
Tal che verrà gridando:
Non è questa, o ignoranti, e non è quella
La via che ite cercando! [2]

52. Se potestà sul cielo m'avess'io
Come potere ha Iddio,
Ratto quel ciel di mezzo toglierei,
E in guisa un altro ciel fabbricherei,
Perchè al desio del cor l'uom di gran mente
Giugnesse agevolmente.

53. Uom che mai non peccò se v'è nel [mondo,
Dillo, suvvia! [3]
Se visse tal che non fe' mai peccato,
Dillo, suvvia!
Io faccio male, e tu retribuendo
Rendi del male;
Se fra me e te v'ha differenza, dillo,
Dillo, suvvia!

54. Per l'ebbrezza e pel vino ora m'in- [colse
Un caso strano. A me biasmar la gente
A che tanto si volse?
Ogni illecita cosa oh! dell'ebbrezza
Fosse cagion, per ch'io più non trovassi
Quaggiù che sia saviezza! [4]

55. Dugento lacci in ogni luogo apponi [5]
E dicendo vai tu: Se il piè vi poni,
Ti ucciderò. — Dunque tu il laccio tendi,
Chi il piè vi reca, per uccider, prendi,
E nome di ribelle anche gli doni?

56. Io l'oroscopo mio cercando stava
Nel libro dell'amore,
Quando repente così disse un saggio
Dell'alma nell'ardore:
Oh! beato colui che una fanciulla
Simile a bella luna
Ha in casa e per cui lunghe come un anno
Saran di notte l'ore!

57. Nell'officina entrai del vaselliere.
Vidi il maestro in piè, presso la rota.
E manichi e coperchi ei di gran core
Fea per orci e vaselli
Con crani regi e piè di poverelli [6].

58. A una puttana così disse un prete:
Ebbra tu sei
E ad ogni istante al laccio di qualcuno
Presa tu sei. —
Ciò che tu dici, o prete mio, rispose,
Io son davvero,
Ma tu, ciò che sembri essere all'esterno,
Forse che sei?

59. Davver; che senza vino schietto e [puro
Io vivere non posso!

(1) Parole messe in bocca agli ipocriti che vogliono andare ai vizi senza farsi scorgere.

(2) Cioè tutti siete ben lontani dalla verità.

(3) Intende di parlare a Dio.

(4) Sferzata agli ipocriti che si fanno creder savi. Essi fanno mille cose illecite; ora, se, per farle, diventassero ebbri come si diventa tali per ber vino, tutti al mondo si vedrebbero briachi e ogni segno della creduta saviezza sparirebbe tosto.

(5) Parla a Dio.

(6) Cioè con la creta.

Questo fardel del corpo, senza vino,
Io strascinar non posso!
Son io devoto a quell'istante in cui
Mi dice il mio coppiere:
Suvvia! suvvia! ti prendi un altro nappo —;
E prenderlo io non posso [1].

60. Di tre cose il valor sanno tre genti.
Valor di gioventù san gli attempati,
Valor di sanità sanno i malati,
Valor de le ricchezze gl'indigenti.

III. Bushâq il ghiottone.

1. Il narciso che all'occhio si assomiglia
Di vaga donna che rapisce il cor,
Reca una lance, dicono [2], e d'argento
Piena è la lance e d'or.
Agli occhi di Bushâq, ella non reca
Non argento, non oro. In mezzo ell'ha
Sei panetti piccini, ed una tazza
Di zafferan vi sta.

2. Quando l'azzurra volta ascende il sole
Con la sua luce bionda, zafferano
Mi viene in mente sovra un piatto azzurro [3].

3. Ventre pieno di dolci e pien d'arrosto
È cosa buona, e se lenticchie il ventre
Fanno rigonfio, questa è lor natura.

4. Per l'amor della coda d'un agnello
Sale fino a le stelle il pianto mio;
E m'assottiglio come filo in questo
Di pigliar lo stipendio alto desio.
Aimè! che dopo tanta penitenza
E tutta questa mia devozïone,
D'un pan d'orzo il desio e della coda
D'un agnel mi condusse a perdizione!
Ora, di farro e da mane e da sera
Pongomi innanzi e prendo una manata.
Di notte è questa si la mia preghiera,
Devozïone della mattinata.

—

(1) Tanto sono ubbriaco.
(2) Mette in ridicolo i poeti seri e le loro immagini. V. par. 117 e segg. di questo capitolo.
(3) Vedi la nota precedente.

CAPITOLO QUARTO

SAADI E HAFIZ

SOMMARIO. — 1. *Saadi*. — 1. Perchè si sia pensato a parlar di Saadi e di Hâfiz in un capitolo a parte. — 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. Vita di Saadi. — 11. Le opere di Saadi. — 12, 13. Se si possa stabilire un ordine cronologico nelle opere di Saadi. — 14. Dottrine di Saadi nelle sue opere. — 15. Di quanto i viaggi di Saadi modificarono le sue dottrine. — 16, 17, 18. Il *Bûstân* o Verziere. — 19, 20, 21. Il *Gulistân* o Roseto. — 22. Il Libro del ministro. — 23. Valore dell'opera poetica di Saadi.

2. *Hâfiz*. — 24, 25, 26, 27, 28. Vita di Hâfiz. — 29. Il pensiero di Hâfiz nelle sue ghazele. — 30. Le altre poesie liriche. — 31, 32, 33. Le Coble. — 34. Finezza dell'arte di Hâfiz. — 35, 36, 37. Se le poesie di Hâfiz vanno intese in senso letterale o non letterale.

1. Saadi.

1. Di Saadi e di Hâfiz abbiam pensato di parlare in un capitolo a parte, perchè non ci pareva di potere o di dover metterli insieme con gli altri lirici e mistici, benchè essi pure per molta parte siano tali. Ma l'opera del primo che non fu mistica e ascetica in modo da cancellar dalla mente il mondo presente, come quella di Attâr e di Rûmi, nè fu tanto amara e acre da dispregiar tutto e tutti, come quella di Omar Khayyâm, ma fu umana ancora e veramente umana; e la poesia del secondo che sta tra il vero e l'allegorico e talvolta e spesso anche li confonde, ci hanno indotti a parlar di loro a parte, distinguendoli dalla schiera di tutti gli altri e accoppiandoli per la singolare eccellenza del poetare, benchè distanti fra loro di quasi un secolo di tempo. Come per Firdusi si deve fare una trattazione a parte, tanto egli s'innalza sugli altri poeti epici, così si deve pur fare per questi due; e noi, per parte nostra, crediamo che questa nostra distinzione possa esser giudicata come non fatta a sproposito.

2. Saadi, adunque, nacque a Sciraz, nella Persia propriamente detta, intorno all'anno 580 d. E. (1184 d. C.), e prese il soprannome poetico di Saadi dal nome del principe vicario d'allora, risiedente a Sciraz, Saad figlio di Zenghi, a' cui servizi stava il padre suo Abdallâh, e col nome di Saadi divenne celebre per tutto il mondo. Il padre l'educò nell'infanzia e nella fanciullezza, e pare che l'educazione paterna fosse non solo savia e onesta, ma forte ancora e rigorosa, trovandosi che Saadi stesso, in molti passi delle opere sue, ricorda sovente severi ammonimenti e vivi rimproveri avuti dal padre, e le parole accorate della madre, a lui rivolte, quand'egli,

nella sua leggerezza di fanciullo, gravemente l'aveva offesa. Narra poi nel Verziere che egli restò orfano assai per tempo; ma il principe vicario, suo protettore, l'inviò a Bagdad perchè egli attendesse agli studi nel celebre collegio nizâmiano. Saadi v'ebbe a maestro il celebre dottore Giavzi, morto nel 598 d. E. (1201 d. C.), quand'egli non aveva che poco più di diciassette anni. Altro suo maestro fu Sohraverdi, gran dottore in teologia, morto nel 632 d. E. (1234 d. C.), al quale si riferiscono tanti ricordi della sua fanciullezza; ed errano certamente quelli che gli assegnano per maestro Ghilâni, illustre contemplante e asceta, che morì assai prima che Saadi nascesse, cioè nel 561 d. E. (1165 d. C.). Nello studio nizâmiano Saadi si segnalò non poco, perchè egli fu anche ripetitore di uno de' suoi maestri e ne ebbe anche stipendio, con invidia grande de' suoi condiscepoli. Eppure, lo studio della teologia pare non gli andasse molto a genio, perchè molte volte egli lasciava le lunghe e gravi meditazioni per darsi sollazzo attorno con gli allegri compagni nel vino e nell'amore. Ed egli racconta ancora nel Verziere (IX, 1) di certi rimproveri severi toccati da un vecchio, che egli, una sera, con una compagnia chiassosa di scapestrati che metteva a scompiglio tutto il quartiere, aveva disturbato nelle sue profonde meditazioni.

3. Compiuti gli studi di filosofia e di teologia, come fu iniziato alle dottrine ascetiche, sappiamo che si tenne ancora qualche tempo a Bagdad; non sappiamo però quanto. È noto tuttavia che egli, ancor giovanissimo, cioè intorno al suo ventesimoquinto anno, già era celebre per i suoi versi, trovandosi che egli racconta nel Roseto (V, 17) come a quel tempo, in Kâshghar, s'incontrasse per caso, non essendo riconosciuto, in un bellissimo garzone che stava studiando presso la moschea la grammatica araba di Zamakhshari. Il quale, saputo che l'ignoto straniero era di Sciraz, il dimandò premurosamente di Saadi, pregandolo anche di recitargliene qualche verso. E Saadi lo compiacque di ciò, ma senza farsi conoscere. Un compagno di viaggio del poeta lo fece poi conoscere al giovane per chi egli era veramente, e il giovane si separò da lui con dolore grande e con segni di ammirazione altissima.

4. Per tempo assai Saadi incominciò i suoi viaggi che furon molti e lunghi e si stesero a quasi tutto il mondo allora conosciuto dai Mussulmani, da Bukhâra all'Abissinia, dall'India al Marocco, e v'ebbe avventure molte e strane ch'egli poi venne raccontando ne' suoi libri, e acquistò intanto quella conoscenza profonda di uomini e di cose che è tutta sua. Ma le diverse epoche de' suoi viaggi non si possono con bastevole certezza designare. Tuttavia Davlet-shâh, narrandone la vita, dice: « Visse egli centodue anni. Trent'anni fu intento a procacciarsi il sapere; trent'anni andò viaggiando e percorse tutte le parti abitate della terra; trent'anni posò sul tappeto della devozione e corse la via dei contemplanti. Oh! vita beata, condotta a fine di questa maniera! ». Ora, quanto a noi, come bene osserva il Bacher, possiam ritenere come giusta questa divisione, quando

si voglia prenderla con discrezione. In queste tre epoche però, che, prese insieme, formano novant'anni, non possono trovar luogo gli altri dodici che mancano per compiere i centodue vissuti dal poeta. Ma questi dodici, approssimativamente, devonsi reintegrare nel novero, ponendoli semplicemente come gli anni dell'infanzia e della fanciullezza che egli passò nella casa paterna. È certo però che Saadi incominciò i suoi viaggi nella sua prima giovinezza; ed era quello appunto il tempo di gravi e tremendi scompigli per grandissima parte dell'Oriente, allorquando i Mongoli, cominciando dal 617 d. E. (1220 d. C.), devastarono la regione iranica, e il signore del Kirmân, Ghiyâth ud-dîn, nel 620 d. E. (1223 d. C.), tolse la signoria di Sciraz a Saad, protettore e benefattore di Saadi, reintegrato poi nel regno, trascorsi due anni, dal fratello stesso dell'usurpatore. Ora, appunto a questi scompigli che durarono anni e anni fino alla presa di Bagdad e alla fine del Califfato nel 656 d. E. (1258 d. C.), lo stesso Saadi assegna la cagione dei suoi viaggi, dicendo nella introduzione del Roseto:

Forse non sai perchè in estrania terra
Lunga stagion feci dimora? Uscii
Da l'oppression de' Turchi, allor che vidi,
Sì come crin d'etïope garzone,
Tutto il mondo arruffato e in iscompiglio.
Tutti d'Adamo eran figliuoli; eppure,
Simili a lupi dagli artigli aguzzi
Per lor sete di sangue. Ed eran elli
Uomini in cor d'angelica natura;
Quai leon feri, belligeri in vista.

5. Quanto all'epoca, ecco che possiam dire. Poichè nel 665 d. E. (1257 d. C.), come egli stesso attesta, ricondottosi a casa, attendeva alla composizione del suo Verziere, e perchè d'allora in poi egli visse tranquillo sempre e nella solitudine presso di Sciraz, ragion vuole che tra il 622 d. E. (1225 d. C.) e il 655 d. E. (1257 d. C.) si debba porre il tempo dei viaggi di Saadi, corrispondenti alla seconda trentina d'anni, secondo la divisione di Davlet-shâh. Di tutti questi viaggi il primo sembra essère stato quello di Siria, fatta prima una breve dimora in Ispahan. Ma ben presto egli ritornò in patria, donde poi si partì, al tempo degli scompigli sopra ricordati, e per la via di Balkh e di Bâmyân, per Ghasna e il Pengiâb, discese in India, laddove, nella città di Sûmnât, gli toccò una curiosa avventura a proposito di un celebre idolo di Siva che vi si adorava. L'avventura è narrata lepidamente nel Verziere da lui stesso, e se ne troverà la traduzione nell'appendice. A Dehli, laddove regnava una casa di principi Afghâni, Saadi stette lungamente a dimorare e v'imparò la lingua dei Mussulmani d'India, il così detto hindûstâni o indostanico, di cui, componendo, diede anche qualche breve saggio. Dall'India poi, come egli stesso racconta, passò nell'Hegiâz e nel Yemen, nella cui metropoli, Senaa, dimorò lungo tempo e vi perdette un figlio, del quale poi, nel Verziere, pianse in dolcissimi versi la morte. Alla Mecca andò più volte pellegrinando, quattordici volte secondo Davlet-shâh, ma il numero è forse soverchio, nè di tutte le volte si può accertare il tempo, sebbene egli nelle sue opere ricordi sovente questi suoi pellegrinaggi. Ma del matrimonio di Saadi, frutto del quale

dovette essere il figlio che gli morì nel Yemen, nulla sappiamo. Sappiamo invece assai più d'un altro matrimonio che contrasse ad Aleppo e del quale egli stesso ci dà particolareggiata notizia nel Roseto (II, 31). Perchè, passato dal Yemen in Abissinia, ritornando rivide la Siria, e si recò a Damasco dove però s'infastidì ben tosto della compagnia di certi suoi amici bacchettoni e pedanti e si ritrasse nel deserto presso Gerusalemme. Allora fu preso dai Crociati e costretto a lavorare attorno alle fortificazioni di Tripoli in compagnia di prigionieri giudei ch'egli aveva in orrore grandissimo. Ma un suo amico, che per caso lo vide e riconobbe, mosso a pietà, lo riscattò di prigionia e menatolo in Aleppo, gli diede una sua figlia con una dote di cento denari. Ma la trista donna si mostrò ben presto tanto cinguettiera e ribelle, che egli, narrando l'avventura, esclamava:

Donna cattiva in casa d'uom ch'è buono. Da moglie rea ti guarda, e tu ci libera
È nel mondo quaggiù suo proprio inferno. Dal tormento, o Signor, del fuoco eterno!

E perchè ella gli disse un giorno: « Non sei tu colui che mio padre riscattò dai Franchi (così gli Orientali chiamano gli Europei) per dieci denari? » —, egli le rispose: « Sì, per dieci denari mi ha riscattato e per cento mi ha dato prigioniero a te » —. Ma della fine del malaugurato connubio nulla sappiamo di certo; e forse Saadi fece divorzio con la rea femmina.

6. Non si potrebbe veramente accertare con precisione l'ordine de' suoi viaggi, e però gli altri viaggi ch'egli fece e nel Marocco e nel Diyâr Bekr che è l'antica Mesopotamia, e nell'Armenia e nell'Asia Minore, non sappiamo in quale ordine stiano con gli altri sopra mentovati. Ma, qualunque cosa sia di cotesto, questo sappiam di certo che finalmente, posto un termine al lungo vagare, quando fu resa alla sua terra la pace sospirata; Saadi ritornò a Sciraz. A Sciraz, nel 655 d. E. (1257 d. C.), già lo troviamo attento alla composizione del suo Verziere; trascorso un anno, per sollecita preghiera d'un suo amico, egli attenderà alla composizione del Roseto, nelle quali opere, che l'hanno reso celebre in Oriente e in Occidente, venne raccogliendo tutto ciò che i suoi studi, la lunga vita e il diuturno conversare con gli uomini, gli avevano insegnato. E questi ultimi anni, che furon trenta secondo Davlet-shâh, furono anni di vita tranquilla e serena, nei quali Saadi ricevette segni altissimi d'onore, non prodigati ad altri, dai principi del tempo. Perchè fu chiamato più volte alla corte dei principi del Multân in India, quantunque tutte le volte egli si ricusasse di andare. Anche ebbe ricchissimi doni da principi e da ministri, coi quali poi beneficava i poveri. E si racconta che dei cibi delicati e squisiti, che quasi ogni giorno gli si mandavano al suo romitaggio posto alle porte di Sciraz, egli non gustava che assai piccola parte. Il superfluo poneva in un canestro e il canestro poi appendeva fuori della finestra, acciocchè certi poveri taglialegne che la sera di là solevano passare, ne potessero prendere.

7. Ma i principi ch'egli più di tutti celebrò nelle sue opere, sono i Vicari regi di Persia, che risiedevano a Sciraz, e più di tutti Abû Bekr,

figlio di quel Saad che fu già suo protettore; a lui anzi, con parole nobilissime, dedicò il Verziere e il Roseto. Abû Bekr meritava veramente le lodi che Saadi gli andò prodigando, perchè egli, in trentacinque anni di regno, ritornò la Persia all'antica prosperità e liberò i sudditi dal peso di un annuo tributo ch'essi dovevano ai Mongoli. Anche ad altri principi della stessa casa Saadi dimostrò la sua devozione, finchè poi, passato il grado di Vicario regio nei principi Mongoli intorno al 662 d. E. (1263 d. C.), anche dai novelli signori ricevette ogni più bel segno di ammirazione e di rispetto. Il primo di essi fu Enkiyânû, governatore della provincia di Persia, e Saadi compose per lui alcune canzoni laudatorie, anchè un trattato in prosa per dar certi suoi consigli intorno al governare. Anche del principe Mongolo Hulâgû egli fece le lodi augurandogli salute e vittoria, e ciò dopo aver pianto, poco tempo prima, la presa di Bagdad e la caduta del Califfato sotto i colpi di lui. Poi col principe Abâqâ-khân e col suo ministro, Shems ud-dîn Muhammed Giuveyni, già ministro ai tempi di Hulâgû, ebbe amicizia e famigliarità. Anzi, per il ministro, egli compose un libro di aforismi e di sentenze del quale, nell'appendice, saranno dati alcuni saggi.

8. In mezzo a tanti segni di rispetto e di ammirazione, dopo una vita avventurosa, lunga e in gran parte felice, morì Saadi nel 690 d. E. (1291 d. C.) in età di più che cent'anni, e fu sepolto nel suo giardino prediletto, alle porte di Sciraz. La sua tomba che ben tosto divenne meta di pii pellegrinaggi, è, e vedesi tuttora, una piccola cappella quadrata, con alquante feritoie all'intorno, in mezzo alla quale sorge l'arca di marmo con copiose scritture scolpite in giro. Presso di essa e per entro lo stesso giardino vedonsi ancora le tombe di alcuni pii e devoti che domandarono ed ebbéro la grazia di riposare presso le ceneri del santo anacoreta. Ma il tempo ha fatto assai guasti al mausoleo e ha disertato il giardino. Al tempo, invece, del viaggiatore arabo Ibn Batûtah, quasi un secolo dopo la morte del poeta, quel giardino e quella tomba erano pressochè intatti, onde Ibn Batûtah poteva scrivere: « Tra i mausolei fuori di Sciraz trovasi il sepolcro del saggio vegliardo, noto col nome di Saadi. Ed egli fu il più abile poeta in lingua persiana fra tutti quelli del tempo suo, e spesso anche si segnalò componendo nella lingua araba. E vi è un bell'eremitaggio che egli stesso erasi fabbricato in quel luogo; e dentro vi è un bel giardino. L'eremitaggio è in vicinanza della sorgente del fiume maggiore, noto col nome di Rukn-âbâd. E il vegliardo vi aveva fatto certi piccoli bacini di marmo per lavar le vesti. Esce adunque la gente dalla città per visitar l'eremitaggio e mangia dei cibi che vi son preparati, e lava le vesti nel fiume e poi se ne va. Così feci io ancora là da' presso. E Iddio gli usi misericordia! ». Ma ora tutto è abbandonato e va in rovina, e il giardino è sabbioso e deserto, come scrive il Kaempfer che visitò il luogo nel 1683. Nè in miglior stato lo trovò Guglielmo Franklin quando passò di là intorno al 1787. E benchè l'Ouseley, ambasciatore inglese alla corte del re di Persia e buon cultore

degli studi persiani, offrisse, nel 1811, di restaurare a proprie spese il mausoleo del gran poeta; il governatore di Persia d'allora, Huseyn Alì Mirza, non accolse l'offerta, essendo troppo orgoglioso per accoglierla. Troppo era avaro per sostener di suo la spesa, e però nulla si fece allora e nulla s'è fatto poi, e non passerà lungo tempo che del sepolcro di Saadi, come di quello di Firdusi, non resterà alcuna visibile traccia.

9. Questo grande poeta persiano, come uomo, è veramente una delle più belle figure, e però, anche come tale, può stare accanto a Firdusi, a Nizâmi e ad Hâfiz, i quali serbarono sempre dignitosa libertà d'animo dinanzi ai principi della terra. Anche Saadi seppe dire alcune dure verità ai potenti, ai quali fece intender più volte il suo consiglio, talvolta severo, talvolta dolce, ma onesto e fermo sempre, perchè soleva dire:

Pregio di Saadi gli è il buon consiglio;
E frenarlo ei potria? Muschio possiede;
Toglier potria che sua fragranza esali?

Di tali consigli tutte son piene le pagine sue, e la dottrina sana e umana che inculcava scrivendo, egli poi mette in pratica nelle opere, nè fu egli, come il De Sacy osservò giustamente, uno di quegl'ipocriti che predicano la virtù e seguono il vizio, come i filosofi descritti da Luciano, ma visse onesto sempre e sempre contento del suo stato, e il superfluo diede ai poveri. Ai quali anche egli apparteneva per ordine di vita religiosa, quantunque spesse volte gli venissero in uggia le pedanterie e gli scrupoli dei bacchettoni come quando ne fuggì la compagnia fastidiosa, essendo a Damasco. Nè la vita umile e povera gli tolse di poter sentire altamente di sè stesso, quantunque ancora confessasse e riconoscesse da Dio l'alto e potente ingegno, perchè diceva:

Saadi, del tuo motto con la spada
Vincesti il mondo. Animo grato appresta;
Grazia è del ciel cotesta!

Del resto, la stima grandissima che egli riscuoteva da tutte le parti e i segni d'onore che gli si tributavano, potevano e dovevano anche infondergli di sè questo concetto alto, se pure l'uomo di eletto ingegno deve conoscere il proprio valore. Gli onori dei grandi tuttavia e il plauso della gente non gli poteron far dimenticare l'umiltà che è imposta agli uomini tutti, e più ancora agli asceti, e per essa egli ritornava a Dio con l'affetto e col pensiero. Per questa umiltà e dolcezza di cuore congiunte a una mente perspicace e serena, Saadi potè sopportar la schiavitù e lavorare alle fosse di Tripoli, camminar scalzo per le vie di Kùfa e non lagnarsi di non avere di che procacciarsi una calzatura, spartire il pane coi mendichi della via, sopportar persone fastidiose e importune, in tanti viaggi e incontri ch'egli ebbe, e giovarle di qualche consiglio assennato, e veder negli infelici tutti, oppressi dai potenti o perseguitati dalla fortuna, altrettanti fratelli e compagni. Però la dottrina sua morale egli non volle che

fosse come sospesa in aria, mero sforzo di speculazione astratta, come quella di Attâr e di Rûmi; ma egli la trasse all'esercizio della vita e come tale la insegnò e adoperò nelle occorrenze dei casi.

10. Dicono che Saadi fosse ammiratore grandissimo della beltà dei giovinetti secondo quella dottrina degli asceti e dei contemplanti che afferma di poter porgere a Dio, per questo amore platonico, il maggior tributo di adorazione, ammirandolo, senza speranza, nelle opere sue più belle. Questa dottrina di quanto possa essere pericolosa, ognun vede chiaramente, ed è facile indovinare quanto abbia potuto trascorrere in ciò il volgo di questi contemplanti. Ma di Saadi nulla, per quanto sappiamo, si dice che possa offenderne il nome illibato, e la mente sua nobile e alta che tale si manifesta nelle sue scritture, è pegno bastante perchè non si debba accogliere alcun sospetto. Gli aneddoti poi che si fanno di lui intorno a ciò, non lo accusano, ma con evidenza lo scusano; e leggasi, perchè ognuno si persuada, ciò ch'egli racconta nel Roseto (v, 17) del suo incontro in Kâshghar con quel bel garzone che studiava la grammatica araba di Zamakhshari. Anche in ciò che si dice del viaggio che egli fece a Tebrìz soltanto per vedervi un avvenente giovinetto, figlio di quell'Humâm ud-dìn che abbiam ricordato fra i poeti lirici, nulla v'ha che possa destar sospetto. E possiam pur credere che qualche trista voce ne sarebbe giunta fino a noi, ove una ragione qualunque, anche minima, l'avesse sollevata. Saadi, udendo decantar la bellezza e l'ingegno del figlio di Humâm, si recò a Tebrìz. Là, nel pubblico bagno, trovò il bellissimo fanciullo accompagnato dal padre, il quale, nascosto dietro di sè il figlio, voleva allontanar l'importuno, ma l'accolse poi festoso in casa sua come seppe che egli era Saadi, riconoscendolo alle risposte argute che egli gli aveva subito date. Questo incontro di Saadi con Humâm potrebbe anche da qualcuno riguardarsi come impossibile, perchè Saadi trovavasi intorno ai cinquantaquattr'anni d'età quando nacque Humâm; ma la lunga vita di lui che superò i cent'anni, lo rende contemporaneo di Humâm per più di cinquanta; ciò che rende possibile l'incontro ora ricordato.

11. Le opere di Saadi in prosa e in poesia, raccolte in cinque libri nel 726 d. E. (1325 d. C.) da un Alì figlio di Ahmed Bisutûn, sono molte e di natura diversa; non tutte però hanno importanza e valore eguali. E primi vengono, nell'ordine dell'edizione di Calcutta, alcuni libri in prosa, il primo dei quali serve d'introduzione alle altre opere tutte; il secondo è una raccolta di cinque omelie intorno a dottrine mistiche; il terzo narra d'incontri e di colloqui di Saadi con principi e grandi, ma ritiensi non genuino; il quarto pone la questione che da Saadi si scioglie in senso mistico, se la ragione o piuttosto l'amore segni la via a Dio; il quinto contiene consigli per i regnanti; il sesto narra dell'incontro di Saadi col principe mongolo Abâqâ-khân e reca alcuni consigli per il governatore di Persia, Enkiyânû; il settimo è una parodia delle omelie contenute nel secondo. Seguono in quest'ordine il *Gulistân* o Roseto, scritto in prosa, ma con molti versi

intercalati, e il *Bûstân* o Verziere, in metro epico. Vengono poi le canzoni in arabo, poi quelle in persiano, che sono quasi tutte altrettanti panegirici di principi contemporanei intanto che alcune fra esse sono anche di soggetto morale; poi le elegie, composte per la morte di personaggi illustri, come per quella del protettore di Saadi, il principe Abû Bekr figlio di Saad, avvenuta nel 659 d. E. (1260 d. C.), o per tristi e luttuosi avvenimenti, come quella per la presa di Bagdad. Queste, tra le poesie di lui, sono anche di maggior lunghezza e di maggior lena; le altre si distinguono in poesie per metà persiane e per metà arabe, in indovinelli, in ritornelli, in odi amorose e mistiche divise in quattro classi, in raccolte di sentenze, fra le quali trovasi quella che porta il titolo di Libro del Ministro, composta per il ministro di Abâqâ-khân, in frammenti, in quartine, in distici staccati, in poesie oscene. Alle quali ultime il poeta, per iscusarsi, pone innanzi una breve prefazione in lingua araba che così suona: « Dice Saadi: Mi pregò il figliuolo di un re di comporgli un libro di soggetto leggiero, secondo la maniera di Sûzeni. Io non aveva mai fatto nulla di simile, e però non aveva alcun pensiero di farlo. Non potei tuttavia sottrarmi dal far pago quel desiderio e dovetti compor questi versi. Così ne domando perdono a Dio onnipotente. Ma il libro che segue, è di natura faceta, quale gli onesti non potranno mai biasimare, poichè la facezia è per il discorso ciò che è il sale per la vivanda ».

12. Quanto allo stabilire e al determinare quale sia l'ordine cronologico delle opere di lui, osserva il Bacher che cotesta sarebbe impresa affatto impossibile, se pure si eccettuano tutti quei componimenti che si riferiscono a fatti storici contemporanei, e con questi il Verziere e il Roseto, che sono del tempo in cui Saadi, nella vecchiaia, viveva tranquillo presso Sciraz. E il Bacher ha in gran parte ragione, quantunque si possa anche affermare che certe prose e poesie, o troppo nebulosamente mistiche, o tali che dànno a divedere l'imitazione e però non sono del fare genuino e schietto di Saadi, appartengano propriamente alla sua gioventù. S'intende, in queste, che egli non ancora aveva trovato sè stesso, perchè ora egli si risente di Nizâmi, ora di qualche panegirista dei bei tempi dei Ghasnevidi e dei Selgiùqidi, di Anvari sopra tutti, quantunque qua e là qualche pensiero arguto e fine scatti improvvisamente fuori e faccia presentire il futuro autore del Roseto, nel quale tanta finezza di osservazione, tanta rettitudine di giudizio, con sobrietà, varietà e armonia, sono raccolte e congiunte. Devesi poi notare la preponderante dottrina mistica di certe sue composizioni, ancora astratta, ancora nebulosa e vagante per la regione dei sogni, mentre nelle opere posteriori, specialmente nel Roseto, frutto di senno più maturo, nulla si ritrova di cotesto. Là appar manifesto il giovane e mistico filosofo, uscito di fresco dalla scuola, che parla con unzione e adopera il sillogismo e la glossa, e secondo le sue formole giudica sè stesso e il mondo; qui, vedesi l'uomo fatto, quale è e quale deve essere, savio, dignitoso, che giudica delle cose come sono, e contempla

con ironia fine, senza turbarsi, e corregge, senza sdegnarsi, tutte le debolezze umane.

13. Che se questo modo di giudizio coglie nel segno, vanno indubbiamente riferiti ai primi tempi della carriera poetica di lui quei trattati in prosa, scritti con entusiasmo che vuol essere poetico, quali toccano dell'amor divino ed espongono dottrine ascetiche e con pedantesca aridità commentano frequenti passi del Corano o detti tradizionali di Maometto o sentenze di celebri contemplanti. Anche molte delle ghazele e delle qasîde devono appartenere al primo tempo suo; nè si potrebbe intendere, ove ciò non fosse, per qual modo Saadi, ancora in giovanissima età, avesse conseguito quella fama lontana di cui avanti abbiam notato alcune chiare testimonianze. Ma, a questo punto, non possiamo a meno di ritornare a consentire col Bacher, non avendo nessun lume che ci guidi nella intricata questione, tanto più che queste poesie, o laudatorie o esortative o morali o amorose in senso mistico, sono quasi tutte eguali tra loro e, per il fare convenzionale, troppo somigliano a tutte quelle altre di altri mistici. Assai spesso può e deve avvenire che fra due ghazele o fra due qasîde possa correre uno spazio anche di più decine d'anni, sebbene esse siano fra loro somigliantissime. Così l'importante questione, che tanta luce porterebbe nella storia del pensiero di Saadi, rimane in grandissima parte insoluta.

14. Ma, qualunque sia il tempo a cui le diverse opere sue appartengono, un solo insieme di pensieri, di idee e di dottrine serve loro di fondamento. Ed esso è costituito dai noti insegnamenti del misticismo, esser nullo lo stato presente delle cose, nulla l'esistenza, doversi sospirare a Dio per ricongiungersi a lui e annientarsi in lui. Le quali dottrine, dette e ridette dai mistici tutti fino alla sazietà, incontransi ripetute e stemperate in ogni distico di Saadi, espresse, ora con la mestizia ineffabile di chi considera la vanità delle cose, ora col linguaggio ardente dell'amore, per il quale l'anima innamorata, con leggiadra immagine, è raffigurata nella farfalla che si precipita e si consuma nella fiamma del cero ardente. Perchè Saadi nelle sue ghazele va dicendo che egli, omai, è distrutto e perduto nell'amore e che, se l'amico suo (che è Dio) lo cercherà, non lo troverà più. Come Abù Saîd e Omar Khayyâm, si dice ebbro e forsennato e dato alla taverna e al vino, e prega il vento e la folgore perchè, passando, portino a lui qualche novella dell'amica e all'amica portino i messaggi di lui, schiudendo così la via ad Hâfiz che dopo di lui, anche con eleganza maggiore, esprimerà gli stessi pensieri. Tutto cotesto Saadi, del resto come tutti gli altri mistici, va dicendo con quel linguaggio ornato e fiorito, ma pur sempre incerto, onde il suo pensiero si rimane come avvolto in una nebbia dolce e uniforme, e la mente del lettore, presa come da vertigine, perdesi in quel fantasticare quasi proprio di chi è leggermente ebbro o sogna. Ora, più per questi componimenti che per il Verziere e il Roseto che hanno dottrina più sana e vera, Saadi s'è acquistata la stima altissima ch'egli gode presso gli Orientali. I quali (e non è cosa nuova che qui si

voglia notare) alla verità quasi sempre preferiscono i sogni, al ragionamento il fantasticare. Ma, in Occidente, come egli fu il primo poeta persiano che vi si facesse conoscere, per ragione contraria ebbe subito quella fama che v'ebbe, e ciò per la sana dottrina morale delle opere della sua età avanzata, non per i sogni e le fantasticherie delle sue poesie liriche e mistiche.

15. Del Verziere adunque e del Roseto cade ora in acconcio di parlare come dei più sani e maturi frutti di questo fecondo poeta, diversissimi nel concetto e nell'intenzione da tutte le altre sue opere per le idee mutate col sopravvenir dell'età senile e con la maggior conoscenza acquistata delle cose di quaggiù. Ma prima, ritornando sempre a quanto abbiam detto dei viaggi suoi, vogliam notare che fra le sue qasîde una se ne trova quale appunto viene a confermare ciò che ora andiam dicendo. Si troverà essa, tradotta per la maggior parte, nell'appendice, e chi la leggerà, vedrà quanta parte dovettero avere i viaggi nel far mutar modi e intenzioni al poeta. Egli, veramente, si serbò mistico quale era a principio e le idee mistiche (e già l'abbiam detto) sono pur sempre il fondamento d'ogni sua dottrina, ma intanto dalle ghazele nebulose venne alle strofe nitide e chiare del Roseto, ma dagli ardori astratti dell'amor divino discese ad amar gli uomini tutti e più di tutti gl'infelici e gli oppressi, ma dalla contemplazione della bellezza ideale passò a guardar da vicino la vita umana quale è, a notarne i difetti con un suo particolar sentimento di tristezza, di compassione e anche d'ironia. In questa qasida pertanto che noi non dubitiamo di assegnare alla già matura età di lui, egli osserva che la terra è grande, grande il mare, molti gli uomini; bisogna perciò vederli e viaggiare e osservar tutto e fare non come il cane di città che è spregiato da tutti perchè sempre si sta ad un luogo, laddove il cane da caccia corre liberamente campi e foreste. Si viaggi adunque, dice egli, come colomba viaggiatrice e non s'imiti il gallo domestico, perchè molte cose sono da vedere quaggiù e molto c'è da ridere nell'osservar la vita degli uomini. Ecco adunque il mistico astratto trasformato in uomo di mondo che ha sentore della commedia umana e ne vuol ridere.

16. Saadi cominciò a comporre il *Bûstân* o Verziere nel 655 d. E. (1257 d. C.) quando egli si fu reso, dopo il lungo viaggiare, alla vita tranquilla della sua Sciraz. Conta il Verziere poco più di quattromila distici ed è composto nel metro epico; è poema mistico e morale, in dieci libri, preceduti da una lunga introduzione in centonovanta distici. Fatte le consuete lodi a Dio, a Maometto, ai quattro primi Califfi, descritta e glorificata l'ascensione di Maometto al cielo, che sono i luoghi comuni della introduzione di questa specie di poemi, Saadi viene a dire in qual modo il poema fu composto e ne nota la data. Raccomandatosi poi alla indulgenza dei censori severi che giudicheranno il libro suo, si volge al suo regal protettore, Abù Bekr, al quale il libro è dedicato e del quale egli tesse lungamente le lodi, terminando col levare a Dio le più fervide pre-

ghiere per lui. Nei dieci libri poi la materia è spartita acconciamente, trattandovisi in ordine della giustizia dei re e dell'arte del governare, del modo di beneficare altrui, dell'amore, dell'umiltà, del modo di sopportare i difetti degli altri, del contentarsi del proprio stato, della educazione, dell'obbligo della gratitudine, del ravvedersi e del pentirsi, dell'intima preghiera a Dio. Per tale disposizione e per tale ordine di parti, è chiaro che il Verziere è modellato sullo stampo di tutti quei poemi morali e mistici che cominciano con quello di Senâi e seguitano col Tesoro dei Misteri, di Nizâmi. Differisce tuttavia dal primo in questo, che la trattazione che vi si fa, tocca soltanto le dottrine morali, laddove nel poema di Senâi e anche in quello di Avhadi, come già vedemmo, la dottrina è compresa entro confini assai più ampi, perchè tocca e abbraccia tutto quanto il sapere. Anche differisce il Verziere dal Colloquio degli Uccelli, di Attâr, per non essere poema allegorico come quello, con un'azione che ne formi tutto quanto l'ordito; e differisce dalla Cobla spirituale di Rûmi, perchè tien conto anche della pratica della vita; differisce poi da tutt'e due insieme, perchè non disprezza la vita nè la calpesta, ma fa convergere tutti gl'insegnamenti suoi a renderla migliore. Nel che, cotesto ripetiamo ancora, risiede l'indole vera e genuina di tutta l'opera poetica di Saadi. Resta adunque intatto il carattere tutto particolare che ha il Verziere quanto alla sostanza e all'intendimento, quantunque abbia prese le mosse da altri poemi, tra i quali quello di Nizâmi, il Tesoro dei Misteri, forse gli si accosta più di tutti.

17. Del resto, la maniera del poema di Saadi è quella stessa di tutti gli altri, perchè il poeta, aiutandosi di alcune narrazioni brevi, espone lungamente, e spesso con ampiezza soverchia, le sue dottrine morali. E i casi narrati o appartengono alla vita stessa di lui, o sono tolti dalla storia mitica ed epica della Persia, o dalle tradizioni maomettane, o dalla vita di pii asceti, o da racconti del popolo. Ma perchè intendimento di Saadi non è già quello di narrare, bensì quello di ammaestrare, questi fatti sono toccati alla breve, e il poeta si perde in lunghi sermoni, voltando e rivoltando lo stesso pensiero, talvolta con fastidio del lettore. Al quale rincresce veramente di veder cominciare una bella narrazione, presentata sempre con arte acconcia e destra, e trovarla tosto interrotta, anzi vederla perdere, per non rintracciarla mai più, in un lungo sermone di predicatore, come ruscello chiaro e vivo che perdasi d'un tratto nelle sabbie del deserto. Ma, in compenso di tutto ciò, quel sermone, anche se lungo e d'un colore solo, piace poi alla fine. Procedendo tranquillo e sereno, con malinconia soave e pacatezza fidente, esso a poco a poco soggioga l'animo e la mente e li attira a sè. Alcuni punti poi sono d'una forza che tocca e penetra profondamente, sia per la evidente rappresentazione degli affetti, sia per quel fuoco che un gran poeta sa trasfondere in tutto ciò che dice, quand'egli fortemente lo senta. E la pagina che ci narra del poverello Giuneyd che piangendo alimentava un vecchio cane affamato, e quella che tocca d'un

tristo, che, tratto da odio furioso, fruga la tomba del suo mortale nemico e si accora e si pente al vederne il cadavere disfatto, e quella in cui il poeta narra di una sua visita alla tomba di un suo figlio carissimo, e quella, tra le tante altre, laddove con tanta pietà parla degli orfanelli e li raccomanda alla misericordia altrui, sono come altrettanti bei fiori che adornano questo Verziere veramente felice. Una sola narrazione forse, ed è tutta una sola narrazione, non va d'accordo col resto del poema e nel tono e nella maniera. È una pagina in cui Saadi racconta, con gaiezza inusata e con ischerno per i Brahmini da lui beffati, in qual modo egli scoprisse le pie frodi di questi adoratori del famoso idolo di Sûmnâta in India. La lepida narrazione si riferirà tradotta, come già abbiam detto, nell'appendice.

18. Anche fu trovato che uno dei difetti del Verziere si è la scelta del metro, il quale, essendo l'epico di Firdusi, è troppo sonante e maestoso per trattar di dottrine morali, laddove si vuole stile piano e semplice, e però induce monotonia e gravezza nel discorso. Tutto cotesto è vero, nè sappiamo perchè mai Saadi l'abbia scelto, tanto più che, se non c'ingan-niamo, nessun altro autore di simili poemi l'adoperò; non certo Nizâmi nel suo Tesoro dei Misteri, mentre Saadi è pur detto talvolta aver preso le mosse da Nizâmi. O forse ha ragione il Bacher, il quale osserva che, essendo il Verziere la prima opera di lunga lena a cui ponesse mano, volle Saadi per esso comporre come il suo poema epico, scegliendo il metro epico e calcando, per quanto poteva, le orme di Firdusi nel Libro dei Re e di Nizâmi nel Libro di Alessandro. Non volle però comporre poema epico pieno di geste strepitose di eroi, ma piuttosto un poema morale, nel quale s'insegna a combattere contro i nemici comuni degli uomini che son le passioni. In prova di che si possono qui riferire i versi coi quali egli apre il settimo libro del Verziere stesso, informati al pensiero ora accennato:

La mia parola volgesi a costume,
A ragione, a virtù, non a destrieri,
Non a palestre, non a mazze o globi.
E tu soggiorni col nemico tuo [1];
Deh! perchè adunque dall'imposto ufficio
Del pugnar vai lontano? Oh! chi rattiene
Lungi da cose illecite a sè stesso
Le redini e le volge, in suo valore
Rûstem avanza e Sam! [2] Tu, qual fanciullo,
Ammaestra te stesso a suon di verga,
E uman cerèbro non colpir di clava.

Così Saadi, per altra via, cercò di porsi al fianco di Firdusi e di Nizâmi, e fece bene. Le prove d'imitazione poi che il Bacher crede di trovare in certe maniere d'introdur le narrazioni, maniere che s'assomigliano ad alcune rare di Firdusi, ci sembrano aver ben poco valore, poichè crediamo che esse erano comuni e ovvie, e non proprie soltanto di questo o di quel poeta.

(1) Le passioni.
(2) Eroi dell'Epopea persiana.

19. Il *Gulistân* o Roseto è il libro più bello e di più sana dottrina di Saadi, che lo compose un anno dopo il Verziere, cioè nel 656 d. E. (1258 d. C.), per compiacere alle preghiere insistenti di un amico, quando egli aveva seco stesso fermato di non scrivere più nulla. Tutto ciò è detto nella introduzione del libro, che è in prosa, ma intramezzato assai frequentemente da poesie, tutte dell'autore e non tolte da altri, come egli stesso afferma nella chiusa, e conta, oltre l'introduzione lunga, ornata e artificiosa, otto capitoli. Tratta il primo dei doveri dei principi; il secondo, dei costumi dei religiosi poveri; il terzo, della eccellenza della temperanza; il quarto, della utilità del silenzio; il quinto, dell'amore e della giovinezza; il sesto, della vecchiaia; il settimo, dell'opera della educazione; l'ottavo, delle buone creanze nella compagnia degli altri. Come poi si vedrà in altro capitolo, quest'aureo libro, tra per l'intento suo che è quello dell'ammaestrare, e tra per il modo di presentare i racconti suoi, entra nella schiera di quei libri che sono una lontana e omai sviata discendenza del Kalila e Dimna che pure, raccontando, cerca di dichiarare alcuni punti di morale pratica, distribuiti anch'essi per altrettanti capitoli. Ma di ciò direm più diffusamente a quel luogo. Intanto, se si vuol confrontare questo Roseto col Verziere, o se si confrontano gli argomenti trattati in questo e in quello per i differenti capitoli, crediamo che nel Roseto l'intento pratico dell'autore sia maggiore che nell'altro. Cotesto è ben confermato da alcune parole che Saadi stesso pone nella chiusa del libro, laddove dice, con figura di retorica orientale, che egli ha infilate perle di consigli salutari col filo della eloquenza. E aggiunge che il consiglio suo è amaro talvolta, benchè mescolato col miele della facezia; che se cotesto dovesse spiacere a qualcuno, egli dice di non esser che messaggiero, e il messaggiero, secondo un detto del Corano, altro ufficio non ha che dello esporre il suo messaggio. Nel Verziere troviamo ancora Saadi alquanto involto nella sacra nebbia del misticismo, ond'egli sembra lontano dalla terra; ma nel Roseto lo vediam vivo, operante e parlante, in mezzo agli uomini, tale che attivamente partecipa alla loro vita e la prende a cuore. Nel Verziere respira ancora un profumo di poesia solenne, e il poeta vi parla con unzione qual di sacerdote oracoleggiante; nel Roseto ancora è poesia, anzi molta poesia (anche nei brani in prosa); ma essa è poesia più alla mano, più ovvia e intelligibile, tale che rasenta molte volte la poesia popolare dei proverbi, spoglia di ornamenti, ma gravida di senso. Nel Verziere il sentimento è maggiore e più profondo, e ogni affetto vi è trattato ed espresso con forza, perchè fortemente sentito nell'animo; ma nel Roseto ogni sentimento e ogni affetto è espresso con serenità maggiore; e l'effetto che il poeta si ripromette di fare sull'animo altrui, è conseguito dalla cosa stessa per sè, per il valore morale che essa ha, laddove nel Verziere esso è più voluto e cercato col rincalzare che fa il poeta le cose esposte con l'ardore suo proprio, e però si fa minore ed è meno duraturo.

20. Anche all'effetto maggiore che fa il Roseto, contribuisce la sua semplicità castigata. Perchè, tolta l'introduzione, nella quale la retorica orientale ha accumulato ogni artificio del dire, cominciante con le lodi di Dio e del profeta e seguitante con l'esposizione del come il Roseto fu composto e con le lodi del principe Abû Bekr, gli otto capitoli che seguono, hanno stile piano, facile, dire sobrio, che fa rammentare l'aurea semplicità del nostro Novellino. E tutti questi otto capitoli sono altrettante raccolte di storie brevi, di racconti, di aneddoti, che molte volte sarebbero frivole cose, se da ciò non li riscattasse o il senso profondamente morale che racchiudono, o l'inarrivabile loro arguzia. E ogni storia o racconto è interrotto a più riprese da brevi strofe o da distici, o da quartine, le quali scoprono bellamente, con qualche fina e inattesa osservazione, il senso recondito e intimo di ciò che si va narrando. Ma la narrazione si riprende subito, per essere poi interrotta nuovamente quando cotesto venga in acconcio, e si ripiglia ancora per terminar poi in qualche distico o strofa che riassume e conchiude. Questa singolare composizione del libro, congiunta a tutta quella ricchezza di espressioni e di frasi, figurate e proprie, a quel luccicante colorito che dànno gli aggettivi composti, onde la lingua persiana supera la greca e la tedesca, ne fa uno dei più belli ed eleganti e curiosi monumenti dell'arte del dire. Che se potranno mancarvi, come vi mancano davvero, la grandiosità e la maestà dei solenni concepimenti poetici, vi si trova per compenso l'eleganza arguta del novelliere, la finezza dell'osservatore esperto e sagace, la semplicità del narrator di favole, anche talvolta la festività comica di chi nota e vede le debolezze degli uomini, talvolta il fare dolce e melanconico di chi ne piange le sventure.

21. Tutti questi pregi del Roseto, che procacciarono al felice suo autore l'ammirazione di tutto l'Oriente, furono ben presto riconosciuti anche in Occidente; e per esso Saadi fu il primo poeta persiano che si facesse conoscere anche presso di noi. Già nel 1651 il Gentius ne pubblicava ad Amsterdam una sua traduzione latina, e quella traduzione fu letta con avidità e curiosità, tanto che molti scrittori ne tolsero e racconti e pensieri che poi fecero passare per cosa loro. Il Lafontaine stesso, senza saperlo tuttavia, toglieva da Saadi, non dal Roseto, ma da un'altra delle sue opere in prosa, la celebre favola della formica e della cicala che aveva cantato tutto l'estate. Si troverà tradotta nell'appendice. Alla traduzione latina del Gentius, più tardi tennero dietro le traduzioni, intere o parziali soltanto, tedesche, inglesi e francesi; e noi Italiani aspettiamo ancora che l'egregio professore Gherardo De Vincentiis pubblichi intera la sua traduzione, della quale a Napoli, fino dal 1873, ha dato fuori alcuni eleganti e pregevolissimi saggi.

22. Ma non si vuol lasciare di parlar di Saadi senza che sia detta qualche parola del suo Libro del ministro, il quale, se non andiamo errati, appartiene, se non a tutta, almeno a grandissima parte della vita di lui. Perchè

le ghazele e le qasîde e le quartine, e tutte le altre poesie staccate, quantunque crediamo che la maggior parte ne appartenga al principio della carriera poetica di lui, possono tuttavia esser state composte in tempi diversissimi. Ma, nè qasîde, nè ghazele, nè quartine, furono mai raccolte dall'autore in un solo libro e dedicate a qualche personaggio, come avvenne di questo Libro del ministro. Ciò dimostra che le poesie, e sono esse di generi differentissimi, raccolte in esso, appartengono tutte ad un disegno, e tutte procedono da un'idea sola, quantunque senz'ordine disposte. Sono quasi trecento poesie brevi che il Bacher per il primo ha raccolte e pubblicate in Europa, a Strasburgo, nel 1879, con traduzione in versi tedeschi e col titolo di Aforismi e di Poesie gnomiche. E tali esse sono veramente, perchè contengono consigli morali, precetti e avvertimenti pratici, osservazioni e sentenze, e talvolta anche qualche epigramma e qualche narrazione breve, piena di significato. Il loro valore, fatte alcune poche eccezioni, ci sembra non essere molto grande; ma la raccolta, che un tempo si appiccicava al libro dei consigli ai regnanti, dello stesso Saadi, ha per noi importanza grandissima. La quale sta in ciò, che essa non fu composta di seguito come suol comporsi un libro con disegno prestabilito, ma fu messa insieme a poco a poco, in lungo intervallo di tempo. È pertanto, secondo noi, lo specchio contemporaneo della lunga vita del poeta, anzi il commento suo, e ne contiene le idee fortuite, nate d'un tratto nella mente di lui e d'un tratto messe in versi; ne raccoglie il frutto dell'acuta osservazione, ne ritrae lo stato dell'animo in tanti e così diversi momenti. E tutto ciò è fatto bellamente e senza studio, senza pretensione alcuna, donde procedono, da una parte quella mancanza d'arte fina che rende questi versi inferiori a tanti altri di Saadi, e dall'altra una spontaneità e una naturalezza che in tante altre opere sue non si trovano, eccettuato pur sempre l'elegantissimo Roseto.

23. Tale adunque è l'opera di Saadi, complessa, multiforme, piegata ad acconciarsi a tutte le circostanze della vita, come si piegò l'autore suo in tanta vicenda di anni e di avvenimenti. Che se, quanto alla forma poetica e agli intenti dell'arte sua, tolto sempre il Roseto, si può dire che Saadi abbia qualche volta calcato le orme degli altri, di Anvari nella poesia laudatoria ed elegiaca, di Firdusi e di Nizâmi nel Verziere, tuttavia nella chiara e precisa e costante intenzione di tenersi alla vita quale essa è, non dispregiandola, ma rendendola migliore, non ripudiandola, ma avendola cara siccome dono di Dio, egli è poeta assolutamente originale, tale che non somiglia a nessuno; nessuno, anzi, somiglia a lui. A Firdusi poi, a questo grande della poesia persiana, egli sta di contro e pur non ne rimane schiacciato, perchè nel Verziere egli disse di un'altra lotta epica, di un'altra vittoria dell'uomo sugli intenti del male. Nelle odi amorose e mistiche, invece, egli e Rùmi furono i più grandi poeti del loro tempo e dell'antecedente, ma questo vince quello in impeto e in entusiasmo lirico. L'uno e l'altro però, morendo nella seconda metà del decimoterzo secolo,

lasciano libero questo campo a chi, nato sul principio del susseguente, vi coglierà gloriosissime palme e l'uno e l'altro supererà. Costui è Hàfiz del quale ora è necessario tener parola.

2. Hâfiz.

24. Ad Hâfiz, al principe dei poeti lirici persiani, che gli Occidentali con unanime giudizio chiamano l'Anacreonte e l'Orazio dell'Oriente, assegneremo, per l'eccellenza e l'arte al tutto particolare della sua poesia, quello stesso posto d'onore che abbiamo assegnato a Saadi. Egli, che forma la delizia dei lettori orientali, e la cui grazia e soavità furono ammirate anche da noi, tanto che il Goethe chiamava pazzia il tentar soltanto di imitarlo, nacque a Sciraz, in provincia di Persia, al principio del decimoquarto secolo (non sappiamo in quale anno), ed ebbe nome Shems ud-dìn Muhammed. Il nome onorifico di Hâfiz, che in arabo significa il memore, gli venne perchè sapeva a mente tutto il Corano, laddove più tardi altri, ammirato di lui, lo chiamava l'interprete dei misteri divini, e altri ancora la mistica lingua. Dicesi che da principio attendesse a un forno pubblico; certo è che passò la vita tranquilla e serena, lontano dalle noie e dai tumulti del mondo, e ricusò un pubblico e onorifico ufficio, per vivere solitario nella sua diletta Sciraz. Presso di Sciraz egli abitava un luogo dilettoso e ameno, in mezzo a giardini di rose, vicino all'acqua di Rukn-âbâd e all'oratorio di Musella che poi celebrò nelle sue odi.

25. Nè egli abbandonò mai questi luoghi, ai quali ritornò poi premurosamente quando dovette allontanarsene, anche per poco, all'invito di qualche principe. Molti potenti ebbero desiderio di averlo in corte, e fu tra questi Yahya, principe di Yezd, presso il quale egli si rese per breve tempo, perchè subito ne ritornò, disgustato dall'avarizia del sovrano. Anzi resta ancora una sua quartina, acre e pungente epigramma contro tutto ciò che in Yezd allora si faceva. Anche i principi Ilkhâni di Bagdad, e più di tutti il sultano Ahmed, duro e crudel signore, ma gran protettore delle lettere e delle scienze, poeta e musico egli pure, mandarono più volte ad Hâfiz inviti premurosi. E il poeta tutti li ricusò, finchè Ahmed, alla fine, interamente si dimenticò di lui. Fece tuttavia accoglienza migliore a un invito che gli venne dall'India, da parte del sultano Mahmûd Shâh Behmeni, principe dotto, autore di versi arabi e persiani, abilissimo calligrafo; ciò che è gran pregio in Oriente. E Hâfiz già si era posto in viaggio, e già aveva passato l'Indo per discendere a Lahore, quando fu spogliato da alcuni ladroni da strada. Ma due mercanti che s'erano incontrati in lui, conoscendolo per fama, vollero in segno d'onore accompagnarlo a loro spese fino ad Hormuz sul Golfo Persico per farlo salire in nave e di là passarlo in India. Non lontano dal porto di Hormuz, una tempesta ruppe la nave su cui era Hâfiz, che spaventato lasciò ogni pensiero di recarsi in India e tornò alla sua beata solitudine di Sciraz.

26. Di là egli fece intendere per tutta la Persia, e di là della Persia ancora, le sue mirabili odi; di là fece sentire i suoi versi in lode dei Muzafferidi, principi generosi e illustri, che regnarono a Sciraz dal 718 al 795 d. E. (1318-1392 d. C.) e protessero e onorarono il poeta, più di tutti il secondo di essi, che fu Shàh Shegiàa, e il nipote di costui, Shâh Mansùr. Il primo era anche poeta valente, ed ebbe Hâfiz in altissimo pregio, il quale altresì gl'inviò alcune sue canzoni tra le più nobili. Nè possiamo intendere come l'Ouseley abbia raccolto e creduto vera la favola (poichè tale la reputiamo) di invidia e di odio di questo principe contro di lui, fino al punto di accusarlo di eresia dinanzi a un capitolo di ortodossi maomettani. Al contrario, le parole di Hâfiz per il suo signore e protettore suonano rispetto altissimo, nè vi si trova alcun motto che corrisponda a quelle parole dispettose con le quali il poeta gli avrebbe risposto in un giorno malaugurato. Ai Muzafferidi adunque, il cui regno durò quasi quanto durò la vita del poeta, Hâfiz consacrò l'opera poetica e la devozione. Non visse tuttavia alla loro corte, ma sempre fuori di Sciraz, al suo prediletto giardino.

27. Più tardi, quand'egli era già in età grave e maggiore era il bisogno di tranquillità per lui, quella vita serena gli fu turbata dalla invasione dei Mongoli, guidati dal terribile Tamerlano. Discendeva questo principe dall'Asia settentrionale con le sue orde come una fiumana devastatrice, e correva l'anno 790 d. E. (1388 d. C.), quand'egli fra incendi e carneficine si avvicinava a Sciraz per distruggerla. Dicesi, e ciò raccontano unanimi gli scrittori orientali, che il potente signore facesse venire al suo cospetto il vecchio poeta, del quale gli era giunta alta e venerata la fama. Alludendo ad un celebre distico di lui:

Se di Shiràz questa fanciulla in mano — Di que' suoi foschi nei
Si recasse il mio core, io per un solo — Samarcanda e Bukhàra donerei,

Tamerlano così gli parlò: Coi colpi della mia spada io ho disertato tutta la superficie della terra per aggiungere splendore a Samarcanda e a Bukhàra, e tu via le doni per un bruno neo della tua bella? — Perchè Hâfiz rispose subito: Per questo dono appunto io sono venuto in tanta povertà e miseria! — Ed era egli veramente in abito povero e dimesso, onde il barbaro signore sorrise e accomiatò il poeta riccamente donato.

28. Hâfiz morì in quello stesso anno o nell'anno che seguì, 791 d. E. (1389 d. C.), secondo altri; e questa è la sola data che della vita sua è concesso porre con certezza, mentre, intorno all'ordine degli avvenimenti di essa, nulla o poco assai sappiamo, e questo poco solo per congettura. La rabbia ortodossa però tentò negare l'onor del sepolcro all'eretico cantore del vino e degli amori, nè la sepoltura gli fu concessa se non quando, dopo lunga contesa, si stabilì di affidarne il giudizio alla sorte. Ficcato perciò, secondo un costume orientale, uno spillo a caso tra i fogli del volume che raccoglieva le sue poesie, e aperto il volume laddove era

entrato lo spillo, dicesi che sotto agli occhi dei consultanti cadessero appunto questi versi (*tâ*, 41):

Dalla spoglia d'Hafiz non trarti a dietro,
Chè immerso ne le colpe ei sale al cielo.

Poichè Iddio gli perdonava le colpe commesse e l'accoglieva presso di sè in paradiso, vinta l'ira della ortodossia, il poeta fu sepolto nel suo stesso giardino laddove egli aveva passati tanti anni sereni e felici, e laddove poi gli fu eretta una tomba che presto ebbe onore di visite da pellegrini devoti. Anche ai nostri giorni si vede essa nel piano ridente di Sciraz, poichè la pietà dei sovrani e della gente, più volte e largamente, ebbe provveduto alla sua conservazione.

29. Di Hâfiz è pervenuta fino a noi tutta intera, come v'è ogni ragione per credere, la raccolta delle poesie; e sono cinquecentosettantatre ghazele, ossia odi, quarantadue aforismi o sentenze, sessantanove quartine, sei coble e due qasìde o canzoni panegiriche e laudatorie. Ma alle ghazele soltanto, più che alle altre sue poesie, egli deve la fama di principe dei lirici persiani, perchè in queste appunto riuscì insuperabile maestro. Il sentimento dell'amore, come anche da tutti gli altri lirici e mistici persiani, è celebrato da lui insieme al vino, perchè il vino è rimedio e balsamo ai mali dell'amore e l'amore riceve da quello vigore e forza. Ma l'amore, quale Hâfiz lo concepisce e rappresenta, non è veramente la forte e tremenda passione che rende infelice chi l'hà; nemmeno è l'amor leggiero di Anacreonte che ne temeva la puntura e quasi ne fuggiva per timore di sentirlo troppo forte. Che se il poeta persiano non pensò mai di morire per la passione sua come fece la poetessa di Lesbo, tuttavia, in modo contrario al poeta di Teo, si compiacque più volte del suo dolce e nuovo sentimento e provò la voluttà delle pene d'amore e al cielo domandò virtù per sopportarle. Questo amore adunque che fa penare, ma non rende infelici, che bisogna cercare e non fuggire, è tale, secondo Hâfiz, che adorna di sè e abbella tutta quanta la natura, nella quale nulla veramente si trova che bello sia, ove esso manchi. E c'è una delle sue odi, che il popolo in Persia canta anche oggi per le strade, ove è detto e ridetto che nessuna cosa è bella quaggiù, rose, primavera, aure odorose di giardini, ondeggiar di cipressi, se tutto ciò non è allietato dalla presenza della dolce amica. Elevato, pertanto, il sentimento amoroso al grado alto di virtù e forza che abbella l'universo, Hâfiz lo viene personificando in una bella e avvenente fanciulla, o in un aggraziato e leggiadro garzone, i cui vezzi tolgono mente e virtù a chi l'ammira. Ma l'oggetto dell'amor suo è troppo alto e nobile perchè sia lecito stargli vicino; e però egli ne piange non solo la lunga e affannosa assenza, ma anche la durezza sdegnosa e la freddezza con cui l'amica sua si è separata da lui. Egli più volte le ha offerto ai piedi il prezzo della vita sua, ma poi si è vergognato come s'è accorto che l'offerta è troppo misera e vile rispetto ai pregi di lei; e soltanto si conforta e riprende

animo pensando che quella pietosamente si appagherà dell'amore di lui, non adeguato mai, per quanto intenso, alla bellezza. Nè gli stolti, nè quelli di natura vile, potranno mai comprendere l'eccellenza di questo amore sublime il quale vince e avanza ogni cosa bella e grande, nè alla soglia dell'amica sarà dato mai che giunga l'inetto e il dappoco, come malagevole cosa è salire al cielo. Però, nella lontananza e nel desiderio, il doloroso amante altra cosa non può fare che pregare la dolce brezza mattutina di portar sue novelle all'amica assente e di ritornarne poi, per recargliene almeno un saluto, o, se non altro, qualche alito odoroso delle chiome sue sparse di muschio, o qualche particella della polvere che ne sta sulla soglia. Di cotesto si terrà pago, non tanto però che egli, vinto dall'intimo affanno, non si faccia pellegrino e non tenti la via che mena al disiato albergo dell'amica, sfidando non solo i pericoli del viaggio, ma gli scherni ancora degli stolti che non intendono amore che sia. Intanto, lo conforti il vino, nel quale egli cerca non solo un balsamo alle pene del cuore, ma ancora un mezzo potente per penetrare ogni intimo pensiero di altri, poichè il vino opera come lo zefiro che schiude i bocciuoli delle rose. In mezzo alle quali, a primavera, in un bel giardino, tra concenti di musici e gorgheggi d'innamorati usignuoli nei quali il poeta vede immagine di sè stesso, mentre un giovane e bel coppiere reca attorno le tazze, sarà bene passar qualche istante felice. Si attenda perciò che passi il mese consacrato al digiuno dalla legge mussulmana, e si rinnovino nei giardini le feste di primavera che l'antica religione del paese ordinava e promoveva, lasciando tutte le stolide ciancie di Maometto e de' suoi seguaci. Questa parola ardita suona sfida e protesta, ed è così veramente; e il vino, che gli ortodossi hanno vietato e del quale gode ogni spirito eletto di quaggiù, un giorno, dinanzi a Dio, avrà maggior merito d'ogni pratica religiosa. Ed ecco il poeta satireggiare, come già hanno fatto Avicenna e Omar Khayyâm, i bacchettoni tutti e gl'ipocriti e ridersi di loro pedanterie goffe e farsi beffa delle loro opere assai diverse dalle parole e dai consigli, gridando (*dâl*, 18):

Predicatori che in sussiego stanno
Sovra pulpiti e cattedre, da soli
Quando son poi, diversa opera fanno!

Seguendo pertanto ben altra via da costoro, godasi lietamente e onestamente in terra, poichè la vita è breve e tutto si muta quaggiù e il tempo ha visto cadere e perdersi le cose anche più alte e illustri, l'ammanto dei Cesari e la corona dei re persiani, e facciasi augurio perchè a nessuno non incolga mai sventura (*yâ*, 47):

O ramoscel di nuova primavera,
Dolce ti pieghi ed agile.
Deh! mai non sia che rapida
Ira ti giunga d'invernal bufera!

Così nobilmente e altamente e onestamente poetava Hâfiz in quelle odi che sono le più ispirate del suo canzoniere e dalle quali abbiamo tolto i pensieri ora espressi, perchè favellano dell'amore nel significato suo più

nobile ed eletto, e inneggiano al vino considerato come simbolo di gioia onesta e di libertà giusta.

30. Meno ideale, meno ispirato e meno inclinato agli alti concepimenti, mostrasi Hâfiz nelle altre sue poesie. E quantunque qua e là abbia qualche lampo di poesia lirica vera e schietta, in molte altre parti egli dice in tuono mesto di elegia e spesso parla da poeta sentenzioso e morale. Ancora; in quelle poesie che, secondo l'arte poetica araba e persiana diconsi qasîde tronche, egli considera mesto e pensoso la vanità delle cose tutte e la vicenda della fortuna, onde anche i grandi e i potenti caddero dall'alto dei loro troni ed ebbero sventure domestiche, e raccomanda però di desiderar molto poco e di contentarsi di quel poco, poichè il destino è nemico, non amico, dell'uomo. Piange ora mestamente sulla tomba d'un suo figliuolo, e ora si atteggia a schernire e amaramente sorride, e ora parla anche dell'amor suo e rimprovera scherzosamente il bello e giovinetto coppiere che sembra negargli il bicchiere del vino. I quali sentimenti, vari fra loro nella loro varia natura, trovansi anche nelle sue quartine, laddove tuttavia egli è meno acre e pungente di Omar Khayyâm. Anche egli ha qua e là qualche parola veemente e stizzosa, ma, nelle quartine sue, prevale la sentenza morale; e talvolta da un pensiero ovvio e comune egli fa scaturirne un altro tutto nuovo e condito in tal guisa, che sembra voler dare alla testa come profumo troppo acuto e sottile. E benchè egli talvolta discenda anche fino al concettino (difetto troppo comune a questi lirici persiani), pure egli è sempre lindo e gentile, e ciò che dice va tornendo con finezza rara, la quale, del resto, è il pregio essenziale di queste poesie brevi.

31. Ma dalle sue odi ispirate alle coble il divario è assai più grande e profondo. Delle sei che egli compose, alcune, quella che fa un duro confronto tra il cane e l'uomo, e come quella che parla delle vanità terrene, hanno vigore e nerbo e qualche pensiero nuovo, anche in argomento trito. Ma ora ci è d'uopo parlare in modo particolare di due, lunghe assai, di gran momento, secondo noi, per la storia del poetare di Hâfiz. E una dicesi il *Sâqi-nâmeh*, cioè Libro del Coppiere, in centotrentotto distici, e l'altra il *Mughanni-nâmeh*, cioè Libro del Cantore, che è molto più breve. Ora, questi due componimenti sono evidentemente mistici, laddove delle altre poesie di Hâfiz non si può affermare con ugual certezza che esse siano tali. Anzi, lasciando per ora da banda questa questione difficile e controversa, possiamo fin d'ora assegnare le due coble alla prima gioventù del poeta, quando, nel cominciar della sua carriera poetica, egli non ancora aveva trovata la sua maniera e poetava imitando gli antichi, più di tutti Firdusi e Nizâmi. Perchè, nello stesso metro che usano questi poeti, che è l'epico, sono dettate queste due coble di Hâfiz; e benchè egli, sulla fine del Libro del Coppiere, proclami Nizâmi come il suo poeta maggiore e ne riferisca tre distici coi quali egli chiude il libro, tuttavia ciò che vi si legge intorno alla vanità delle cose mondane, intorno alla onnipotenza del fato

capriccioso che abbatte i re ed esalta gli umili, intorno alla mutabilità della fortuna, e il ricordo frequente degli antichi personaggi della tradizione epica, e certe frasi, anzi certi distici, e certi aggettivi di stile epico, presi per intero dal Libro dei Re, mostrano troppo chiaramente che Hâfiz, a quel tempo, di Firdusi si era appropriato il fare e lo stile. Mancano poi in queste due coble la sobrietà e la stringatezza delle odi e quella cura meravigliosa di condensare in poche parole un pensiero gravido di senso; però il dettato procede dilavato, lungo, e il pensiero ne va stemperato in eterne e frequenti ripetizioni.

32. E poi i due poemetti, o coble, sono evidentemente mistici, e sappiamo dai suoi biografi che Hâfiz fin da giovane erasi dato alla vita ascetica, che egli a principio prese sul serio, riserbandosi poi, dopo maggiore esperienza di uomini e di cose, di ridersi di quella cupa dottrina e delle ipocrisie dei seguaci di essa. Ragion vuole adunque che, anche per questa considerazione, i due componimenti si debbano riferire ai primi tempi della sua carriera poetica. Che se, sulla fine del Libro del Coppiere, con tutte le lodi risonanti e proprie dei panegiristi da Rûdeghi e Anvari in poi, egli parla del principe Mansûr-Shâh che regnò dal 790 al 795 d. E. (1388-1392 d. C.) cioè quando Hâfiz era già morto, ciò facilmente si comprende quando si consideri che il poeta, come tanti altri, poteva tributar quelle sue lodi al principe nel tempo che egli non anche era stato assunto al trono e già aveva dato segni certi di grandezza e di valore.

33. Di due panegirici e di una lunga qasìda in strofe di cinque versi ciascuna, in cui egli si lagna del male dell'amore, non diciam nulla qui, parendoci che, nell'insieme e nei particolari, coteste poesie siano ben povera cosa.

34. Ma, in compenso di questo poco (perchè, lasciando il pensiero, parliamo ora della forma), le odi di Hâfiz hanno splendore che non fu superato nè uguagliato mai. Quel pensiero suo che costantemente è volto all'amore indiato, al vino, a tutto ciò che di bello trovasi in natura, da un aggraziato coppiere ad un verde e fiorente giardino di primavera, da un concento di liuto al canto mesto di un usignuolo che sospira d'amore, quel pensiero, diciamo, come fulgida gemma trova il suo castone nel distico breve, sobrio, stringato e armonioso, e la sua veste splendida nella lingua e nella frase finamente composta e disposta. Che se da principio questo pensiero è difficile da rintracciare per chi non anche lo conosce, appare poi chiaro e nitido e finito quando per poco la mente nostra ha potuto penetrar l'idea del poeta e se l'appropria. Così, alcune odi di Pindaro e alcuni canti di Dante e alcuni squarci di musica che a principio sembrano oscuri e però non belli (eccettuati pur sempre quelli avviluppatissimi e oscurissimi di certo maestro tedesco che si appellava all'avvenire perchè non possedeva l'arte bella del passato), come siano intesi, più dilettano e piacciono, anche riletti e riuditi più volte. E si pensi che, come non sono per il volgo le cose ora ricordate, così non sono per il volgo le odi di Hâfiz.

Nelle quali è un impasto fine e delicato, non fatto certamente per il gusto degli ignoranti, e il pensiero è sottile assai e difficile ad afferrare dalle menti grosse. A queste dovette maggiormente piacere, e piacque, la rude maestà del canto di Firdusi (altra gloria per altro verso, perchè fu maschia e vitale poesia, creata dal popolo e per esso rifatta), laddove l'ode di Hâfiz fu delizia soltanto d'ogni anima delicata e gentile. Ancora; la canzone di Hâfiz era propria dei tempi suoi, tempi fortunosi e incerti, tempi d'invasioni barbariche e di servitù, nei quali le anime si raccoglievano in sè stesse a meditare e a dissimular ciò che meditavano. E però come essa segna il maggior grado di raffinatezza a cui potè giungere la poesia persiana, così essa è ancora principio prossimo del successivo degenerare di essa poesia, che, dopo Hâfiz, si lasciò andare a tutte le frivolezze prive di sale e di costrutto. La poesia di Firdusi che, come quella di tutti i poeti epici, celebrò rimpiangendolo un passato magnifico che non doveva più ritornare, fu il canto funebre, per quanto solenne e grande e pomposo, di tutta la gloria dell'Iran antico; e la canzone di Hâfiz, accostantesi ora alla musa melanconica e dolce di Rûmi, ora al fare sentenzioso e gravido di pensiero di Nizâmi e di Saadi, ora alla veemenza e all'acrimonia di Omar Khayyâm, riassume tutto questo periodo della gloria dell'Iran moderno e lo chiude. Se qua e là qualche lampo di genio potrà ancora guizzare per avventura, sarà bagliore passeggiero e nulla più; e Giâmi un secolo più tardi, si lamenterà invano di non poter trovar nulla di nuovo da dire in versi.

35. Ma una lunga questione si è fatta intorno al significato vero della poesia di Hâfiz, nè v'è ancor modo certo perchè si possa dire che essa è veramente risolta. E la questione è se le poesie sue possono e devono esser prese in senso mistico e allegorico; se le sue estasi d'amore intendono un amore terreno in tutta la sua pienezza di vita e di passione, o l'amor divino nel suo grado più alto; se la vita dissipata va intesa qual'è, ovvero è immagine di tale stato d'animo che rompe ogni vincolo di quaggiù per abbandonarsi libero e sciolto ai gaudi ineffabili del proprio annientamento. Posta così la difficile questione, diversi furono i modi proposti per scioglierla; e primi vennero innanzi, come è naturale, i paesani del poeta. I quali, massime i contemporanei, presto si divisero in due schiere; e gli uni, prendendo nel senso letterale le poesie tutte di Hâfiz, le condannarono come empie e sacrileghe; e gli altri, interpretandole in senso allegorico, le tennero per sante e pie. Come si vede, ciò che già prima s'era fatto per Omar Khayyâm, si faceva ora per Hâfiz, intorno alla sepoltura del quale erano pur venute a contendere le parti avverse. Ben tosto però prevalse in Oriente la scuola che diremo allegorica, quale interpretò ad arbitrio quelle poesie tutte e vi lesse e trovò ciò che il poeta forse non si era mai immaginato, vezzo comune dei commentatori tutti, antichi e nuovi. Anzi, mentre in tutto l'impero di Turchia lungamente fu vietata la lettura del canzoniere, alla fine il giureconsulto Abû Suûd giudicò per

sentenza legale, che quella lettura poteva essere permessa, a condizione però che il lettore si desse cura di sceverarvi il bene dal male. La qual cosa equivale ad un libero esame, come quello dei Protestanti nel leggere la Bibbia. I commenti poi che se ne composero, e sono in buon numero, vanno a perdersi in stravaganze e arzigogoli, e i loro autori sognano assai più che non sognarono da noi gli espositori di Aristotele nel Medio Evo o i ricostruttori e rifacitori di testi classici ai nostri giorni. Ma poi un Sûdi, oriundo di Bosnia, morto nel 1000 d. E. (1591 d. C.), fu il primo fra gli Orientali a ridersi dei dotti sogni dei pedanti, e nel suo commento che dettò in turco, richiamò al suo senso vero e reale la parola poetica di Hâfiz.

36. La quale, veramente, è come una sfinge, che più s'interroga e più difficili e ambigue rende le risposte sue. Perchè molte volte la stessa ode si contraddice in sè stessa, ovvero può essere intesa e nell'uno e nell'altro senso, e molte volte non è chiaro se il poeta parli da senno o figurato. E però in Europa, come fu conosciuto il canzoniere, tutti gli studiosi s'accordarono veramente nel dare alla poesia di Hâfiz un senso vero e reale; ma non s'accordaron poi nel dar ragione delle sue evidenti e spesse contraddizioni e dei significati dubbiosi e ambigui. Pertanto il Jones, primo degli altri, vuol spiegar tutto ciò col fatto che Hâfiz era pur sempre un uomo e però soggetto ad ogni passione dell'uomo; e raccogliendo certo racconto di un amore giovanile, per il quale Hâfiz passò trentanove notti a vegliar sotto le finestre d'una beltà famosa, a questo amore egli ascrive le odi di lui più appassionate, attribuendo a più tarda età tutte quelle, per le quali si manifesta una mente più composta e un animo più calmo, con pensieri morali e religiosi. L'Hammer, invece, pensa che veramente Hâfiz apparteneva, di nome almeno, alla schiera dei mistici e che talvolta poetava secondo le loro dottrine; ma che poi, come tale che era di mente alta ed eletta, si riteneva sciolto da ogni vincolo. Celebrava, perciò, le gioie del vino e dell'amore con sentimento vero e impeto gagliardo di cuore, ridendosi intanto della vita monastica de' suoi confratelli e più ancora delle loro ipocrisie, quantunque ne portasse la tonaca e il bordone e vivesse la vita del povero. Ma il Rosenzweig pensa che Hâfiz, forse, diede qualche volta ad alcune sue canzoni un senso veramente mistico per far tacere i suoi censori pedanteschi e per aver sembiante di far sempre quanto egli faceva soltanto qualche volta. Così, per quelle poche, potevano passare senza biasimo le molte altre di troppo libero e aperto significato. Anche il Barbier de Meynard osserva che molte e frequenti sono le contraddizioni del pensiero poetico di Hâfiz, nè sa trovarne ragione plausibile, benchè mostri di pensare che forse il difficile enigma potrebbe esser sciolto quando le canzoni potessero essere ordinate secondo che furono o prima o poi composte. Ora, uno degli ammiratori del poeta, Qâsimi, già noto a noi fra gli ultimi lirici, ne raccolse, dopo la morte, le poesie; nè sappiamo in quale ordine le disponesse. Ma a noi le canzoni di Hâfiz sono giunte ordinate per lettera d'alfabeto, secondo l'ultima consonante del primo verso di ciascuna, ordi-

namento ben lontano da quello che richiederebbe il tempo in cui ciascuna fu composta. Che se quest'ordine cronologico potesse mai per avventura ristabilirsi, chiaro e manifesto apparirebbe in che modo quel pensiero si è svolto e quali nuovi aspetti esso ha assunti di mano in mano.

37. E forse il Barbier de Meynard ha ragione; e noi crediamo con lui che, ritenendo pure che grandissima parte delle poesie di Hâfiz debbasi prendere in senso vero e non allegorico, questa natura di Hâfiz era una di quelle nature orientali commovibili assai ed eccitabili, innamorati del bello e tali che confondono insieme, in un medesimo sentimento d'entusiasmo, la bellezza terrena e la bellezza ideale. O forse (questo vogliamo aggiunger noi) il disordine e le contraddizioni dei pensieri di lui hanno origine e ragione in quello stato d'animo quale di vertigine per cui l'animo stesso non è ben conscio di ciò che opera o pensa, ma si abbandona al corso impetuoso e sfrenato delle idee pullulanti una dietro l'altra, sensa pensare o darsi la briga di ordinarle e tenerle in freno. In questo stato particolare hanno egual valore, nel cospetto della mente e del cuore, le cose più contrarie fra loro, e la contraddizione che ne scaturisce, non è avvertita, o, se avvertita, è guardata con un certo compiacimento intimo. E forse era in questo medesimo stato l'animo del Goethe quando scriveva l'ultima parte del suo Faust, caliginosa e oscura, poichè si racconta come egli poi serenamente ridesse degli sforzi vani dei commentatori che volevano penetrarne ad ogni costo l'intimo senso. Tali, forse, sono anche le poesie di Hâfiz, e però dànno il varco a interpretazioni diverse e tutte sembrano ammetterle. Non tale è il Libro del Coppiere, nel quale egli dice che veramente volle fare opera mistica, ed eccone la prova in quei versi:

Porgi, o coppier, la tazza imperïale
Che gioia cresce all'alma e al cor. L'eterna
Vita significar piacemi in questa
Tazza di vino, e nostra meta in questo
Almo licore è il perdere noi stessi.

Ma il Libro del Coppiere è opera giovanile e non originale, e però va escluso dalla schiera di tutte quelle altre poesie, nelle quali il poeta ha manifestato quella sua natura tutta enigmatica e controversa.

APPENDICE

AL CAPITOLO DI SAADI E DI HAFIZ

A. SAADI

I. Canzoni morali.

1. *Vanità delle cose di quaggiù.*

Dolce è la vita. Aimè! che sempiterna
Ella non è, non è fermezza in questi
Giorni che volan presti.
In uom che va fastoso, alto qual pino,
Sempre non sta primizia di bellezza
Di vaga giovinezza.
Rosa è fragrante e fresca e lieta e adorna;
Eppur, del suo durar, come tu sai,
Non è speranza mai.
Nel sen materno della vita lungo
Sostentamento non cercar; sentore
In lei non è d'amore.
Stordito, inerte, a capo in giù, qual zeba,
Deh! non restar. Di lupo [1] in la natura
Non è del gregge cura.
Qual bisogno evidenza ha di udir prove,
Se ne' giri del ciel secreta cosa
Non è sua fè dolosa? [2]
Qual mai spirò pei confini del mondo
Vento primaveril, cui non seguia
Stagion d'autunno ria?
S'anche in tua man trarrai del mondo
[i regni,
Perchè s'allunghi d'un sol dì, gradita
Mercè non è la vita.

Non avvincere, amico, a questo albergo
Di carovane [3] il cor. Farsi una tana
Non suol la carovana.
Se tutto il mondo è un desiderio e dietro
Ci sta il nemico, non è il mondo fello
Di contentezza ostello.
Quale idolatra, intento eri a un fantasma,
Nè d'un'altra dottrina avêi contezza
Ch'è piena di dolcezza [4].
Il mondo abbandonâ; di Dio gli amici [5],
Chè, per dovizia sol, mondana gente
Ai ceppi il piè consente.
Guarda la lingua tua che te all'inferno
Non meni. Al mondo non è mal peggiore
Di nostra lingua in fuore.
E fa, nè ti vantar per sapïenza,
Chè non ha l'uom sentiero più securo
Di via chè ha nome oscuro.
E la man stendi bisognosa a ostello
Che bisogno non ha [6]. Pregare Iddio
Solo è ufficio d'uom pio.
Non far (biasmevol'opra!) che l'amico
Per te s'offenda; e meno il caccerai,
Chè un altro non ne avrai [7].
Dal piovere alla gente alcun precetto
Qual frutto? E non ha l'uom, come con-
[chiglia
Di mar, labbro che piglia! [8]

---

(1) Il mondo.
(2) Cioè tutti sanno che il mondo è fallace e la sorte infida.
(3) Il mondo.
(4) La dottrina mistica.
(5) Quelli che professano la dottrina mistica.
(6) Alla reggia di Dio, al congiungersi a lui.
(7) Un amico vero.
(8) Si riferisce all'opinione che le stille di rugiada diventino perle tra le valve delle conchiglie.

Saadi, del tuo motto con la spada
Vincesti il mondo. Animo grato appresta;
Grazia è del ciel cotesta!
Con questi pregi onde volò pel mondo
L'eco del verso tuo, Tigri non scorre,
Chè tanto acqua non corre.
Nè chi con noi fe' vanto di sua forza
Toccò sua meta. Appo gente oltraggiosa
Felicità non posa.

2. *Necessità del viaggiare.*

A nullo amico ed a nulla dimora
Il core tu porrai, chè ampia è la terra
E vasto è il mare e gli uomini son molti.
Sempre al can di città spregi si fanno
E contumelie per ciò che alla caccia,
Come il segugio, egli non va. Nè in terra
Sola è la rosa di bel volto o sola
Di bella gota gioventù; son tutti
Gli alberi verdi e sono aiuole ovunque
Di rose ne' giardini. E tu, frattanto,
Qual domestico gallò in su la porta,
Mille ingiurie ricevi. Oh! perchè adunque,
Come colomba volatrice, attorno
Viaggiando non vai? Da questa a quella
Pianta, come usignuol, vanne e ti posa!
Caduto sei, e perchè mai? d'un core,
Qual tortora, nel laccio. E calci intanto
Ha la terra da bovi e da giumenti
Sol perchè ferma sta, nè, come il cielo,
Va roteando. Che se mille ancora
Portentose bellezze a te dinanzi
S'approntano, e tu guarda e innanzi passa,
Ma niuna abbia il cor tuo. Con ogni gente
Abbi commercio, e ridera' poi forte,
Ma per alcuno il piè deh! non avvincere,
Di cui per duol tu pianga poi dolente.
Che se talvolta e di rasi e di sete
Hai tu desìo, dentro misura adopra,
Chè mai non fia che pe' mercati attorno
Manchino drappi. E l'uom che viaggiando
Vassene, è qual corsier di passo eguale,
Nè, qual giumento a rota di frantoio [1],
Gli occhi ha bendati e gira intorno, il capo
Chinato a terra. E tal prigione in ceppi
Fa il suo libero corpo, e tale ancora
Il cor tranquillo con pensieri e cure
Turbando va. Ma tu, se obbedïente
Compì tuo ufficio e tuo servigio appresti,
A che, quand'altri ciò conosca e pregi,
Lieve di te medesmo in alcun tempo
Ami far stima? Oh! quei beato appieno
Che per la notte la sua bella al seno
Stringer poteva, e poi, sul primo albore,
Della sua amica si scordò l'amplesso!
Se d'alcun de le cure e de' fastidi
Prigioniero sei tu, gli è tua la colpa,
Che su te stesso tal malanno hai preso.

. . . . . .

II. Elegie.

Elegia per la presa di Bagdad nel 656 *d. E.* (1258 *d. C.*).

Dritto è questo del ciel che su la terra
Stille ei pianga di duol, come toccava
Di Mustasèm [2], de' credenti signore,
Al fine suo l'impero. O Maometto,
Se al dì che i morti sorgeranno, il capo
Levar dèi tu dal tuo sepolcro, il leva,
Il leva intanto, e vedi in fra la gente
Qualsia scompiglio, qual del giorno estremo
Che sorgeranno i morti. Ecco! più assai
Della volta del cielo alta salia
L'onda del sangue di leggiadre donne
A' ginecei, senza rancura sparso,
E agli occhi nostri lembo non trattenne
Di veste il pianto [3]. Aimè! che in diuturno
Di cose tramutar, della fortuna
Nella vicenda, in mente di terreni
Mai non sorse pensier che di tal guisa
Avvenisse cotesto! O tu che hai visto
La maestà del sacrosanto ostello [4]

(1) L'asino che fa girar la macina dei mulini e dei frantoi.
(2) Mustasem era Califfo a Bagdad, quando Hulâgû co' suoi Mongoli prese la città e distrusse il Califfato.
(3) Tanto non si potè fare col lembo della veste da tergere le lagrime.
(4) Il tempio della Mecca, ovvero il cielo, essendo Maometto salito al cielo.

E nella polve umiliato il capo
De' regnanti di Cina e de' romani
Imperatori, leva gli occhi e mira!
Sparso fu il sangue de' cugini a quello
Che fu eletto da Dio [1], sparso alla terra,
Là 've la fronte i principi terreni
Usavano chinar! Deh! che se l'ape
Scende quel sangue a delibar de' giusti,
Amaro ella s'avrà dentro a le fauci,
Fino all'estremo dì, l'accolto miele! [2]
Dopo cotesto, per la terra oh! mai
Attender non dobbiam gioconda pace,
E resta sempre alla gemma la cera
Come da suggellar suggel si toglie [3].
D'oggi in poi, fin che scorra per la china,
Tinta di sangue fia del Tigri l'onda,
E poltiglia sanguigna entro a' palmeti
Farà la terra. Al paventoso annunzio,
Del mar si corrugò la superficie,
E veder puossi per l'onde levate
Che si turbò l'ampia distesa. Eppure,
Gli è vano il pianto, e non ha frutto, al-
[l'uomo
Col pianto cancellar doglia del core,
E con acqua lavar di palafreno
Inusta nota sulla coscia. Intanto,
Di fè per dritto e per legge d'amore,
Arde all'amante il cor nella partenza
Della sua amica. Eppur, lungo lamento
Non si addice de' màrtiri al versato
Sangue, che picciol premio a' merti loro
È il paradiso eccelso. Attendi, attendi,
Chè di giustizia fia domani il giorno,
Del risorger de' morti il dì fia quello,
E, con lor piaghe sanguinenti, fuori
Usciranno i sepolti dagli avelli.
. . . . . .

III. Ghazele.

1. *L'amor divino.*

E non poss'io da te disciòrmi e porre
A miè cure il pensiero;
Come farfalla al cero,
Aleggio a te d'intorno e arder mi sento.
Che se t'è dato di cercarmi il core,
Ora il cerca suvvia!
Se no, avverrà che pria
Tu cerchi molto e più non mi ritrovi [4].
Sì conformato non son io che pago
Facciami un solo sguardo,
Nè di tal sete ardo,
Che il Gihùn tutto acqueti il mio desire.
Qual liuto son io, chinato il capo
E sommesso il desire;
Qual tu voglia inferire
Colpo, inferisci e da me traggi un laio [5].
Se tu mi getti cento volte al fuoco
E fuori indi mi togli,
Non fia che oro *ne* cogli;
Quel di prima son io, ben che distrutto.
E se a colpi di pietra farmi segno
Dolce e caro t'avrai,
Questo peccato mai,
Ch'io da te mi ribelli, in me non fia.
Degno ossequio di te da me non viene.
Or, che farmi degg'io?
Davver che il capo mio
Cosa non è ch'io giuochi a' piedi tuoi!
Preso d'amore io *sono*, ebbro e furente,
Alla taverna addetto.
Deh! qual maggior difetto
Narrar potria di me duro censore?
Al medico diss'io stato del core
Insano in sua sventura;
Tutta la notte oscura
Schiusi son gli occhi miei nel tuo pensiero.

---

(1) Quelli tra i Maomettani in Bagdad che si dicevano discendenti di Maometto profeta.

(2) Concettino che ricorda quello di Mosco: πῶς τευ τοῖς χείλεσσι ποτέδραμε (τὸ φάρμακον) κοὐκ ἐγλυκάνθη; — E come mai Le tue labbra toccò nè si fe' dolce? (il veleno). Trad. di G. Leopardi.

(3) Come la cera resta sempre in parte appiccicata al suggello, così sempre in terra si avrà sentore di questa sventura.

(4) Prima sarò distrutto dall'amore.

(5) Fammi rispondere, come il liuto risponde a chi lo percuote.

O Saadi, la specie, ei rispondea,
Del duol che alberghi in core,
Quella è del mal d'amore,
Ned io ben so qual balsamo t'appresti.

2. *Ancora dell'amor divino.*

Folgore, se tu passi di quel tetto
Là da presso a' pinnacoli
(Nè ardisce entrarvi zefiro),
Novella porta del mio amor diletto.
Se tu voli, augellin, ver le pendici
Là 'v'è l'ostel d'un idolo [1],
A lei, Perì bellissima,
Porta messaggio de' suoi dolci amici.
E s'ella vuol (di un astro ha lo splendore)
Novella di noi chiedere,
Quelli, rispondi, comprano
A prezzo di lor vita un tuo favore.
Assetati al deserto, anche dirai,
Hanno lor vita al termine [2].
E tu, frattanto, placida
(E dove?) dormi e in te sognando vai.
O bella luna [3], ognor presente e assente
(E non può giorno scorrere
Che innanzi al cor, sensibile,
Tu non mi passi cento volte), in mente,
In mente hai tu quale per te sventura
Tutti verrebbe a cogliere
Se a noi tu stessa scendere
Volessi e noi guatar, per avventura? [4]
O il cor tuo, come il nostro è in tuo potere,
Ti piaccia a noi concedere,
O l'amor tuo divellere
Dal nostro cor deh! vogli al tuo piacere!
Dove potrà, quand'esci da' tuoi veli,
Di te novella giungere,
Se questi veli rompere
Puoi tu, quando sott'essi anche ti celi? [5]
Saadi, chi sei tu che dell'amore
Cotesto osi ripetere?
In servitù confèrmati
E di' che se' devoto a lei del core.

IV. Le Sedute [6].

L'abbandono del mondo e il congiungimento con Dio.

(Seduta terza).

Dice l'apostolo di Dio (sia propizio Iddio a lui e alla famiglia sua e dia loro pace!): *Chi si leva al mattino e il suo pensiero è un solo pensiero* [7], *Iddio altissimo lo risparmia dai pensieri di questa e dell'altra vita. Ma quel tale in cui si accumulano pensieri e cure, non conseguirà Iddio. Egli in qualunque valle lo fa perire* [8]. — Il principe del mondo e il signore dei figliuoli d'Adamo [9] (*sia propizio Iddio a lui e alla sua famiglia!*) così dice che chiunque al mattino leva il capo dall'involucro del sonno, e l'affanno della religione è nel suo cuore, e la cura dell'abbandono in Dio è nel suo seno, e l'amore di Dio (*sia egli lodato ed esaltato!*) è nell'anima sua, Iddio (*glorificato ed eccelso*), conforme alla sua generosità e alla sua munificenza, gl'invia grazia eterna per effettuare sempiterna sufficienza in lui. Ma dietro chiunque ha nel suo cuore altra cupidigia, ovvero ha nella natura sua altro amore, ovvero altra cura ha preso posto

---

(1) L'amica.

(2) Il viaggio pel deserto, simbolo del viaggio dell'anima a Dio e in Dio. Cfr. il Colloquio degli Uccelli, di Attâr.

(3) L'amica, cioè Iddio nel linguaggio mistico.

(4) La vista della tua bellezza non potrebbe essere sostenuta da noi.

(5) Passo oscuro. Se anche celata come sei, la tua bellezza si fa conoscere, che si dirà di te, quando ti mostrerai apertamente?

(6) Trattatelli morali e mistici. Se ne dà qui qualche esempio per mostrare la differenza tra queste prime opere di Saadi e le altre.

(7) Quello di Dio.

(8) Tutte queste e le seguenti parole in corsivo sono in arabo nel testo.

(9) Maometto profeta.

nel petto di lui, Iddio manda un esercito possente che meni un assalto a quell'indole sua e gli recida il capo con spada di violenza gagliarda. E allora non accade ad alcuno che egli possa dire: Perchè cotesto? e quello come è? *Egli*[1] *non verrà richiesto di ciò ch'egli fa, ma essi saranno richiesti*[2].

Di tua potenza nell'ostel, gli umani
Tutti impotenti e vani.
A nessun tocca mai che dica questo:
Ciò come va? e perchè mai cotesto?[3]

O uomo, che hai rinchiuso nel tuo intimo l'amore per un essere meno che umano, questa dispersione di affetto e fino a quando? O uomo, che in mille mercati d'amore per altri hai venduto il cuor tuo, questa vertigine e fino a quando?

Tu, che recasti nel mercato mio
Il core e lo vendesti,
In un altro mercato
Non vender questo cor che hai trafficato[4].

O uomo, che non hai sulla lingua una parola per noi, questo silenzio e fino a quando? O amico, che non ricordi mai l'amico tuo, questa dimenticanza e fino a quando? O uomo, che con chiunque hai fatto traffico, questa ignominia e fino a quando? O tu, che con chiunque si fosse avesti consigli, questa indegnità e fino a quando? O uomo che avesti stanza presso tutti i più vili, questa infamia e fino a quando? — Per chiunque ha dimenticato l'arte sua e l'ufficio suo, quando l'anima e il corpo e il cuore non hà fatto struggere nell'amor nostro[5], anche noi, secondo la norma dell'autorità e della giustizia, nel mondo del nostro regno diamo questa voce: « *Dimenticarono Iddio, ed egli li dimenticherà, poichè gli ipocriti sono operatori d'iniquità* ». — Noi li facciamo della schiera di Satana, poichè *Satana è stato posto in signoria sopra di loro ed egli ha fatto loro dimenticare l'avviso di Dio. Essi sono la schiera di Satana.* — È questo il contrassegno degli strani[6] e la via dei reietti. Vieni, acciocchè noi ti diamo un contrassegno dei famigliari[7] e ti diciamo un motto degli uomini[8]. O uomo, che al mattino levi il capo dal guanciale e gusti la bevanda del nostro amore, essa ti faccia buon prò! O uomo, che ogni notte fai ardere il cuore nel fuoco del nostro amore e fai gemere puro sangue al tuo fegato[9] per il desiderio di noi, ciò ti sia in benedizione! O amico, il cui corpo arde nel dolore per noi e di cui l'anima è accesa d'ambascia per noi, questo ardore deh! sia per il tuo incremento!

O giovane, non avere opinione mai che l'amore del mondo e il desiderio della vita futura possano fra loro convenire. *Il mondo e la vita futura sono fra loro contrari. Se l'uno è contento, l'altro si corruccia.* Tu puoi appartenere o al mondo o alla vita futura. Tu puoi appartenere o alle passioni o a Dio. Ma quando tu desideri insieme e il mondo e la vita futura, ciò non accadrà mai, perchè Iddio è tal signore che con alcuno non fa accomodamenti:

Dell'amor nel sentiero, o tu, o io.

Con l'amore di lui[10] accendi un fuoco. Allora, in quel fuoco, ardi il mondo; poi, come il mondo, ardi la vita futura; e

(1) Iddio.
(2) Passo del Corano.
(3) Agli uomini non è dato di conoscere il come e il perchè delle cose.
(4) Non dare ad altri il cuore che già hai dato a me (a Dio).
(5) Nell'amor di Dio.
(6) Quelli che non sono di Dio.
(7) Dei devoti, degli iniziati nella dottrina mistica.
(8) Gli uomini veri, cioè i devoti a Dio, i mistici.
(9) Il fegato, stimato sede dell'amore.
(10) Di Dio.

quando, come il mondo, avrai arsa la vita futura, ardi te stesso [1]. Perchè, nella via di lui, come la vita futura e il mondo sono un inciampo, così la natura tua è un inciampo, e finchè vi sarà l'inciampo della esistenza tua, la presenza del Signore sarà velata sotto il velo della sua maestà. Discese l'amore su Mosè (*su lui la pace!*), ed egli, postosi a correre, venne al monte Sinai, e soffermatosi sul grado della sincerità, disse: *Fa ch'io vegga!* — Venne una voce: O Mosè, l'esistenza tua tu hai con te, poichè a te stesso ti tieni congiunto e dici: « *Fa ch'io vegga!* ». Questa via non evita l'inciampo della tua esistenza, e finchè tu potrai appartenere a te stesso, noi *non potrai tu vedere*. — La presenza nostra di Signore lo adombrò in modo che quella natura sua più non fosse, e tosto abbiam dato luogo al suo annientarsi. Dopo di che, noi ci disvelammo: O Mosè, lascia te stesso, e intanto contempla noi in noi, poichè chi vede in noi, vede in noi [2].

Al principe dei credenti Alì (*su di lui la pace!*) domandarono: *Hai tu conosciuto il tuo Signore?* — Disse: *Ho conosciuto il Signor mio nel Signor mio*. Lui in lui conobbi; seppi che, se io non l'avessi in lui conosciuto, non mai sarei giunto a glorificarlo e a conoscerlo sino alla fine dei tempi. — *Ammirate la perspicacia del Credente; egli vede con la luce di Dio!*

Racconto. — Il pavone degli asceti, Bâyazid Bestâmi [3] (*santifichi Iddio il suo spirito!*), una notte, nella cella solitaria delle sue estasi, gittò il laccio del desiderio alla torre della maestà di lui [4] e accese il fuoco dell'amore nella propria natura. Egli, per l'estrema debolezza e l'estremo affanno, sciolse la lingua e disse: *O Signore, quando mai sarò congiunto a te?* Altissimo Iddio, e fino a quando arderò nel fuoco della tua lontananza? quando mi porgerai tu la bevanda del congiungimento a te? — Dal regno della maestà venne a lui una voce: O Bâyazid, finora la tua tuità è tua compagna. Ma se tu vuoi giungere a me, *dà un addio a te stesso e ascendi!* Lascia fuori te stesso ed entra! . . . . .

V. Favola dell' usignuolo e della formica.

Raccontano che un usignuolo, in un giardino, aveva il nido sui rami di una rosa. Per caso una povera formica sotto quell'albero aveva fatto la sua stanza e, per mezzo di alcuni digiuni, aveva posto il soggiorno della sua povertà. L'usignuolo notte e giorno, volando attorno per il roseto, faceva suonare il liuto de' suoi gorgheggi ingannatori dei cuori; la formica, al contrario, la notte e il giorno era in faccende, laddove colui da' suoi mille gorgheggi, per le aiuole del giardino, andavasi inebbriando de' suoi dolci canti. L'usignuolo andava dicendo i suoi segreti alla rosa e faceva confidente fra sè e lei la brezza del mattino [5]. Quando la povera formica ebbe veduto i vezzi della rosa e l'affanno dell'usignuolo per essa, con linguaggio adatto all'occasione disse: Da questo cicalare qual cosa mai avverrà, si farà chiaro in altro tempo. — Quando stagion di primavera fu passata e sottentrò tempo d'autunno, le spine occuparono il luogo delle rose e i corvi andarono a soggiornare nell'ostello degli usignuoli. Cominciò allora a spirare il vento d'autunno e le foglie a cadere dagli alberi; la gota delle foglie impallidì e lo spiro dell'aria si fece freddo; dalla cortina delle nuvole caddero perle e dal crivello dell'aria canfora

(1) Distruggi in te ogni pensiero d'altre cose e di te stesso e perditi in Dio.

(2) Cioè solo in quanto esso è in noi.

(3) Celebre asceta e filosofo, morto nel 261 d. E. (874 d. C.).

(4) Di Dio. Immagine tolta dall'uso degli amanti che, per salire alla bella, ne gettano un laccio al balcone e per quello si arrampicano.

(5) È nota la favola orientale degli amori degli usignuoli per le rose.

trapassò. L'usignuolo, d'un tratto, entrò nel giardino; non vide color di rose, non sentì fragranza di spigonardo; la lingua sua dalle mille canzoni restò muta; non v'era rosa di cui potesse ammirar l'aspetto, non v'era verzura di cui potesse guardar la bellezza.

La spina disse all'usignuolo: O usignuolo, e fino a quando cercherai il connubio della rosa? Quest'ora è pur quel tempo nel quale, nella lontananza della tua amica [1], tu dovrai far moine alla pungente spina. — L'usignuolo guardò attorno per il mondo. Cibo non vide che gli venisse all'uopo; la sua costanza gli mancò per manco di prospero stato, ed egli mancò di melodia per manco di sostentamento.

Gli venne in mente che nei giorni andati, una formica aveva casa sotto quell'albero e che stava a raccoglier grano. Oggi, egli disse, rappresenterò a lei il mio bisogno. Per ragione di vicinanza e per diritto di amicizia, cercherò da lei qualche cosa. Forse avverrà che essa senta compassione e mi faccia pervenire qualche soccorso. — L'usignuolo affamato venne per elemosina nella presenza della formica e disse: Generosità è segno di fortuna e capitale di contentezza. Io la mia dolce vita passai nella spensieratezza, ma tu avesti giudizio e radunasti provvigione. Che sarebbe mai se oggi un poco tu me ne facessi larghezza? — Disse la formica: Tu notte e giorno fosti in discorsi e io in faccende; tu ora ti occupavi della freschezza della rosa, ora eri affascinato dall'ammirare la primavera, e non sapevi che ad ogni primavera sta dietro l'autunno e ad ogni via un termine?

Ascoltate, o cari, la storia dell'usignuolo e comparate nostro stato a quello di lui e sappiate che ad ogni vita sta dietro la morte, che ad ogni connubio sta dietro la separazione. Il liquor della vita, non è senza feccia, e anche il raso ha le sue strie [2].

VI. Il Verziere.

1. *Principio della Introduzione.*

In nome del Signor che crea la vita,
Creante potestà del dir parole
A nostra lingua, Sire, che condona
E porge aita e nostre scuse accoglie
E le peccata liberal cancella.
Se da la porta di cotesto Grande
Lungi alcuno sen va, non trova aita
Ad altre porte in che si reca, e i prenci
Che hanno altera cervice, in la sua reggia
Della inopia sul suol chinan la fronte.
Ned ei rapido tocca i più superbi,
Nè da sè scaccia in violenza lungi
Chi gli fa scuse, e quando ira si prende
Per opera malvagia, ecco che tutte
Le intravvenute cose egli cancella,
Se tu ritorni a lui. Sono due mondi [3]
Sola una stilla in mar di sua scienza
Ed ei vede le colpe ed ei le cela
Di sotto al vel di sua misericordia.
Se alcun col padre suo cercasi lite,
Dubbio non è che molta il padre suo
Ira si prenda, e se d'un suo congiunto
Non è pago un congiunto, ei dal cospetto
Come stranier lo scaccia, e se non corre
Sollecito uno schiavo all'opra intento,
Degno di più servir nol crede o stima
Il suo signore; che se tu non sei
Pieno d'affetto ver gli amici tuoi,
Fuggiranno da te gli amici tuoi
A molte miglia; e se l'ufficio suo
L'uom dell'armi abbandona, ecco che il sire,
Dell'oste condottier, da lui si scioglie.
Ma questo Re del cielo e della terra,
Per ribellion d'alcuno, unqua alla porta
Del pane giornalier non dà la sbarra.

---

(1) La rosa.

(2) Si vegga la favola del Lafontaine, la cicala e la formica, e si vegga quanto più profondo senso ha questa di Saadi.

(3) Questa e l'altra vita.

2. *La pietà per gli sventurati.*

Tal sorvenne in Damasco carestia
Un anno, chè obbliâr per loro amici
Ogni affetto gli amici. Ed era il cielo
Tanto avaro alla terra, che palmeti
E seminati d'una sola stilla
Inumidite non avean le fauci.
Seccâr le antiche fonti a lor sorgive,
Nè alcuno umor restò, fuor che sugli occhi
Dei derelitti il pianto. E non restava
Nulla, fuor che di vedove il lamento,
E da finestre fumo non salia,
Ma sospiri soltanto [1]. Io senza fronda
Vidi le piante in guisa di mendichi,
E fiacchi i forti e umiliati, e ai monti
Non verzure e non rami entro a' giardini;
Ma divoravan le locuste gli orti,
La gente le locuste. — Ora, in quel tempo,
Vennemi innanzi un degli amici miei.
Non gli restava che l'arida pelle
Su l'ossa, benchè forte egli in ricchezze
E in buono stato, e grado avesse illustre,
Oro e possessi ancor. Nobile amico,
Gli diss'io, qual mai cosa in questa nostra
Sventura t'incogliea? Dillo, suvvia!
Grido feroce mi cacciò di contro
E disse: Dove andò quel senno tuo?
Se sai e chiedi, il chiedere è peccato!
Non vedi tu che toccò punto estremo
La carestia? che la miseria l'ultimo
Suo confine arrivò? Nè vien dal cielo
La pioggia, nè de' miseri chiedenti
Sale in alto la prece! — Io gli risposi:
In fine, tu non hai timor di nulla,
E uccide il tosco sol là 've non sia
Di balsamo una stilla. Or, s'altri muore
Perchè non ha, tu n'hai. Qual del diluvio
Un acquatico augello avria timore?
Corrucciato guardommi l'uom di leggi [2]
Con lo sguardo che volge all'ignorante
L'uom sapiente, e disse: Anche se al lido
Qualcuno è in salvo, amico mio, non posa,
Mentre gli amici annegano. E di viso
Pallido non son io per mia miseria,
Ma la rancura de' tapini smorte
Le gote mi rendea. L'uom savio e buono
Nè su le membra altrui, nè su le sue,
Ama veder piaga o ferita. Ed uno
Son io de' sani veramente, e trema
Questa persona mia s'io veggo piaga.
Turbato è il viver dolce ad uom ch'è sano,
Com'ei si trovi di malato al fianco,
Debile e sfatto; e com'io veggo il povero
Che, meschino! non mangia, entro la strozza
Ogni boccone m'è veleno e angoscia.
Se tu porti nel carcere d'alcuno
Il dolce amico, per giardini ed orti
Come potria viver colui felice?
Una notte, con duol di genti assai,
Incendio si destò. Bagdàd, intesi,
Che n'arse per metà. Gridava intanto
(E in quel momento!) un uom sue grazie [a Dio
Prontamente e dicea: Deh! che non ebbe
Danno il fondaco nostro! — Avido core,
Dissegli tal, che esperto era del mondo,
Te, te soltanto il danno tuo premea!
Sì ti piacea che una città nel fuoco
Bruciasse, purchè fosse in appartato
Loco e sicuro la dimora tua!

3. *La pietà verso gli orfanelli.*

Dell'orfanello stenderai sul capo
L'ombra tua protettrice. A lui dinanzi
Leva le spine, scuotine la polve.
Forse che non sai tu qual cosa il fea
Sì misero e tapino? E potria forse
Albero verdeggiar senza radice?
Andarne a capo chino allor che vedi
Un orfanello, come al figlio tuo
Pongli un bacio alla fronte. E s'egli piange,
Chi la sua gioia gli riscatta e rende?
E ov'ei s'adiri, chi 'l trattiene? Oh! mai,
Oh! mai non pianga l'orfanel, chè trema,
S'ei piange, dell'Eterno il trono altissimo!
Tu però, con pietà, dagli occhi suoi
Tergi il pianto e dal viso la rodente
Polve gli leva in tua misericordia.

(1) Giuoco di parole. *Dûd*, in persiano, significa *fumo* e *sospiro*.
(2) L'amico di Saadi, dottore in giurisprudenza.

Se dal suo capo lungi la paterna
Ombra [1] migrò, tu all'ombra tua l'alleva.
Io, nel tempo che in seno al padre mio
Chinava il capo, a prence incoronato
Avea pari la fronte. Oh! se posava
Sulla persona mia volante insetto,
Di tanti intorno a me si conturbava
L'alma affannosa! Ed or, s'anche prigione
Me traesse il nemico, aiutatore
Un sol non mi verria di tanti amici.
È scïenza appo me d'affanno e duolo
De' fanciulli; lontan dal fianco mio
Nella mia fanciullezza il padre andava [2].

4. *Il cero e la farfalla.*

Una notte, e l'ho in mente, gli occhi miei
Non si chiusero al sonno. Udii che al cero
Fea questi detti la farfalla: Sono
Io d'amor presa, e bene sta se n'ardo;
Ma tu a che piangi e lagrime di duolo
A che versando vai? — Misera amante,
Rispose il cero, lungi da me andava
La dolce mia Shirina, e poi che lungi
Iva da me Shirina, alto l'affanno [istante,
Come Ferhâd mi prese [3]. — E ad ogni
Mentre così dicea, giù per le pallide
Gote gli discendean del duol le stille.
Innamorata mia, dicea, l'amore
Cosa non è per te, chè pazïenza
E costanza non hai. Fuggi inesperta
Dinanzi a un guizzo della fiamma. Fermo
Io qui mi sto fin che mi struggo intero.
Che se il fuoco d'amor l'ale t'abbrucia,
Vienmi a veder che tutto ardo dal capo
In fino al piè. Non mirar lo splendore
Ond'io vo l'aula rischiarando; mira,
Mira l'affanno e questo pianger mio
Che il cor mi strugge! Saadi tu imita,
Ch'è sorridente nel sereno aspetto,
Ma se il guardi nel core, egli arde tutto [4].
Di quella notte non passò lung'ora,
Quando il cero spegnea garzon leggiadro,
Di Perì da l'aspetto, all'improvviso;
E il cero, come in alto ivane il fumo,
Diceva ancora ancor: Questa è la fine
Dell'amor, figlio mio! Questo è costume,
Se apprendere vuoi tu! Pace t'avrai
Dal lungo incendio nella morte tua!
Deh! sulla tomba dell'estinto amico
Non lagrimar, ma di': *Gloria all'Eterno!* [5],
Ch'egli è accolto da Dio. — Se amante sei,
D'amor le pene dalla fronte tua
Non cancellar, ma pure fa le mani,
Come fe' Saadi, da intenti rei. [sero
L'uom prode, anche se d'alto a lui pioves-
Pietre o freccie sul capo, a dietro mai
Non trae la man dalla sua meta. « In mare
Non calarti, diss'io, guarda! Ma quando
Tu cali, ai gorghi te medesmo affida! » [6]

5. *Giuneyd e il vecchio cane.*

Udii che di Senàa [7] nella pianura
Vide un cane Giunèyd [8]. Erangli tolte
Le zanne a far sue prede, e vile e fiacco
Egli restava come vecchia volpe,
Da che la forza delle branche sue,
Atta leoni ad afferrar, mancava.
Già con veloce piè damme e gazzelle
Avea raggiunte, e calci or si prendea
Da le pecore tutte di quel borgo.
Come il vedea sì misero e tapino,
E ferito di piaga, un mezzo pane,
Parte del cibo suo, Giunèyd gli porse.
Udii che lagrimando egli dicea:

---

(1) In senso di difesa e di protezione.
(2) Cioè moriva.
(3) Ferhâd e Shirìna, due amanti celebrati dai poeti romanzeschi.
(4) Gli asceti sorridenti all'esterno, ma piangenti nel cuore (*Commento persiano al Verziere*).
(5) Le parole in corsivo, nel testo sono in arabo.
(6) Cioè tu devi guardarti dal porti in qualche impresa, ovvero devi esser circospetto nel porti nella via dei mistici. Ma, se ti ci poni, tu devi affrontarne le difficoltà.
(7) Nel Yemen in Arabia.
(8) Uno dei primi asceti, oriundo di Bagdad, morto nel 297 d. E. (909 d. C.).

Deh! chi saprà chi è di noi due migliore?
Oggi, sì come par, son io migliore,
Ma chi ben sa che meni al capo mio
Domani il fato? Se dal loco suo
La mia fè non vacilla, ecco! alla fronte
Io la corona mi porrò di quella
Pietà di Dio. Ma se l'ammanto eletto
Della scïenza in Dio per età lunga
Sul corpo mio non resta, io di costui
Son da meno davver! Chè, come muore,
Anche con tanto nome tristo, il cane,
Nol recano all'inferno. — Oh! gli è cotesto
Di gente, o Saadi, che pel sentiero
Di Dio sen va, il costume! Ei con superbia
Non guardano a sè stessi, e più di gloria
Han degli angeli ancor, chè sè migliori
Non estimàr d'un cane abietto mai.

6. *L'idolo di Sùmnâta* [1].

In Sumnàta vid'io d'avorio un idolo,
Di gemme ornato, qual Menàt ai giorni
Dell'ignoranza antica [2]. Una più bella
Immagine di questa unqua non pinse
D'immagini un pittor. Da tutte parti,
A mirar questa immagine senz'alma,
Giugnean le carovane, e i re di Cina
E di Cighil [3] speravano da lei
Sincera fè, qual da l'idolo suo
Che ha cor di selce [4], Saadì ne spera.
E gli eloquenti intanto, innanzi a quella
Di lingua muta, d'ogni loco attorno
Supplicanti si stavano. Davvero!
Che intender non potei lo strano caso,
Perchè mai gente viva inanimato
Corpo adorasse. A un mago [5] io con dolcezza
In tal guisa parlai (seco io m'avea
Conoscenza, ed egli era amico mio,
Compagno mio di camera; ed affabile
In conversare): O Brahmino, davvero!
Ch'io m'ho stupor di quanto in vostra terra
Si fa, chè ognun per questa vostra immagine
Che potenza non ha, gli è indiavolato
E stassi avvinto dell'error nel baratro.
Non è forza in sue mani e non è possa
Ne' piedi a camminar. Se tu l'atterri,
Dal loco suo non levasi. Non vedi
Che di succino son quegli occhi suoi,
Che fè agli avari dimandar gli è colpa? [6]
L'amico in mio nemico si voltava
Per cotesto mio dire, e quale un fuoco
Si fea, per l'ira, ad assalirmi. Intanto
Ne diè novella ai magi ed ai vegliardi
Del chiostro, ed io non vidi in quella folla
Un sol volto benigno. I Guebri, addetti
A leggere il Pazènd [7], sol per un osso
Contro a me s'avventàr sì come cani;
E poi che dritta lor parea la via
Tortüosa, la dritta agli occhi loro
Tortüosa sembrò, chè appo gli stolti
È ignorante anche l'uom saggio e di cuore.
Io mi restai privo d'aita quale
Un che s'affoga, e scampo non trovai
Fuor che in dissimular. — Come tu vedi
Che in ira è teco l'ignorante, sola
Resta salute in farsi rassegnato
E mansüeto. — Feci laudi assai
Al Prïor de' Brahmini. O vecchio, dissi,
Che la legge commenti e se' maestro
Del Zend [8], ancora a me cotesta piace
Pittura della immagine, chè invero
È figura leggiadra e statua è tale
Che il core attrae. Meravigliosa al guardo
M'è cotesta figura; oh! ma di suo

(1) Città in India.

(2) Menàt è un idolo antico degli Arabi prima dell'Islâm. Quel tempo fu detto tempo d'*ignoranza* o di *barbarie* dai Mussulmani.

(3) Città del Turkestân.

(4) L'amica di Saadi.

(5) Saadi confonde qui e più innanzi i Brahmini coi Magi o Guebri, seguaci di Zoroastro e adoratori del fuoco.

(6) Così all'idolo non si può chieder nulla, perchè non ha vita.

(7) Commento del libro sacro attribuito a Zoroastro.

(8) Libro sacro dei Guebri attribuito a Zoroastro (Avesta o Zendavesta). Si noti sempre la confusione di Guebri e Brahmini.

Significato non ho indizio, ch'io
Da poco ospite son di questo albergo,
E il forestiero poco assai discerne
Il mal dal bene. Ma tu il sai, chè in questa
Scacchiera se' ministro e consigliero
Sei del sovrano in questa terra. Quale
Significato di quest'idol tuo
È in la figura, per ch'io sia di tutti
I suoi devoti il primo? Ed è stoltezza
In culto che imitando altri tu presti [1].
Felice il viator che ha conoscenza!
E il Brahmino di gioia arse nel volto,
Mi fe' plauso e mi disse: Il tuo dimando,
Amico mio, gli è giusto e il tuo contegno
È bello, ed all'albergo ognuno arriva
Che la guida si cerca. Io lungo tempo
Andai girando, come te, in viaggi,
Idoli vidi che di sè non hanno
Coscïenza nessuna, eccetto solo
Quest'idolo di noi che ogni mattina,
Dal loco ov'è, la mano a Dio creante
Solleva; e se vuoi tu, qui ti rimani
In questa notte, chè a te fia svelato
Diman questo secreto. — Io quella notte,
Per consiglio del vecchio, mi restai,
Si come Bizhen prigionier di sua
Sventura nella fossa [2]. Oh! quella notte
Tarda fu come il giorno in che alla fine
Risorgeranno i morti; e attorno i magi
Stavano a me nella preghiera assorti,
Senza lavarsi. Questi preti mai
Non avean l'acqua intorbidata, e come
Garogne al sol puzzavan lor le ascelle [3].
Forse avev'io commesso un gran peccato
S'io dovetti soffrir per quella notte
Un supplizio sì orrendo. Io quella notte
Intera, alla catena del tormento,
Stetti, una mano al cor, l'altra levata
Alla preghiera, quando, a l'improvviso,
Battè i timballi il timpanista [4] e allora
Gridò il Brahmino come un gallo. Trasse
Del dì la spada fuor dalla guaina,
Senza difesa, della notte il bruno
Ammonitore; dell'aurora il fuoco
Ratto si accese e in un istante il mondo
Fu illuminato. Detto avresti allora
Che i Tartari venìan da qualche loco
Dei Negri ne la terra all'improvviso [5].
I magi stolti, non lavati al viso,
Entrâr dai vichi e dai dintorni e dalla
Campagna, e alla città non restò un solo,
O uomo o donna; in quel tempio degli idoli
Spazio ad un ago non restò. Malato
Per il fastidio e brïaco pel sonno
Io stava sempre, quando, repentino,
L'idolo in alto sollevò la destra.
Un grido si levò dai circostanti
D'un tratto, e detto avresti andarne il mare
Tutto in tempesta. Come da la folla
Vuoto fu il tempio, mi guardò il Brahmino
Con un sorriso e disse: Io già m'avveggo
Che in te più non restò dubbio nessuno,
Chè il ver s'è mostro e l'error non rimase.
Come vidi che ferma era in colui
Tánta ignoranza e fisso in lui l'errore
Quale a una morsa, non osai far motto
D'un'altra verità, chè d'uopo è il vero
Agli ignoranti trafugar. — Se vedi
In un possente vigoria di mano,
Valor non è con seco al pugilato
Spezzarsi il pugno. — Con ipocrisia
Per alcun tempo lagrimai e dissi:
Di ciò che ho detto, son pentito! — Al-
Quel pianto mio degl'infedeli il core
Mi fe' benigno, e non è meraviglia
Che rotoli, sospinto alla corrente,
Sasso di monte. A farmi riverenza
Quelli corser da me, presermi a forza

(1) Senza intenderne nulla.

(2) Eroe del Libro dei Re, di Firdusi, che fu rinchiuso dal re dei Turani Afrâsyâb in una orrida cava e liberato poi da Rustem. Vedi il Capitolo dell'Epopea.

(3) Di sacerdoti poco dati alla pulizia fa menzione anche Omero, quando parla dei Selli di Dodona (*Il.*, XVI, 234).

(4) Segnale in Oriente del levarsi del sole.

(5) Sono tutte maniere strane per dire che alla notte è sottentrato il giorno. L'ultima immagine è tolta dalla circostanza che i Tartari sono gialli (il giorno) e i Negri (la notte) sono di color bruno.

Per le braccia, ed io corsi a dir mie scuse
A quel coso d'avorio, alto seduto
Sovra un cuscino ricamato d'oro,
Sovra un seggio di legno. Io su la destra
Dell'idolo spregiato un bacio apposi
(Maledizione a lui, maledizione
A chi gl'idoli adora!) e fintamente
Infedel diventai per pochi giorni
E Brahmino mi fèi giusta le regole
Del Zend. In questa terra io non capia
Per l'allegrezza, quando in quel convento
Mi vidi omai del fatto mio sicuro.
Fermamente la porta del convento
Chiusi una notte. Quale uno scorpione
Corsi a dritta e a sinistra, e guardai sopra
E guardai sotto dell'idolo al trono
E vidi in or tessuta una cortina.
Ma dietro alla cortina era seduto
Un di que' preti, adorator del fuoco,
E d'una cordicella uno de' capi
Gli era presso alla man. Facile allora
Mi fu chiarito per cotesto, appunto
Come in mano a David molle qual cera
Rendeasi il ferro [1], che, quand'ei traea
La cordicella, l'idolo la mano
Dovea levar come chi aita chiede.
Del vedermi fu pieno di vergogna
Il Brahmino. — Dell'opera all'esterno
Una rappezzatura è trista cosa! —
Ei fuggiva, ed io dietro lo rincorsi,
Fin che in un pozzo lo gittai riverso,
A capo in giù, ch'io ben sapea che, vivo
S'ei restava, anelato al sangue mio
Egli avrebbe e trovato espediente
L'uccidermi, per ch'io non palesassi
Quel suo secreto. . . . . .
. . . . . .
Insomma, con le pietre io feci morto
Lo sciagurato, chè da gente morta
Non vien notizia mai. Quando poi vidi
Ch'io gran tumulto avea levato, quella
Terra lasciai e mi fuggii. — La fiamma
Quando hai destata in un canneto, guàrdati,
Se accorto sei, da' leoni ivi ascosi.
Non uccidere i figli della vipera
Che morde all'uomo; ma se uccisi gli hai,
Non soffermarti in quell'ostello. Quando
L'alvear stuzzicato avrai delle api,
Fuggi via da quel loco, ovver cadrai
In tempo breve. Non scagliar le freccie
Contro a qualcun di te più destro, e il lembo
Di tue vesti raccogli e fuggi ratto,
Se un dardo ti sfuggì. — Nessun consiglio
Di Saadì nelle pagine è scritto
Fuor di cotesto: « Quando al piè d'un muro
Scavato hai tu, non soffermarti sotto ».

7. *L'uom pio e il tesoro.*

Uom d'eletto costume, a Dio devoto,
Rinvenne a caso un frusto d'or. Ma tanto
La savia mente sua si conturbava,
Che quel sereno cor fosco divenne
Per trista voglia. In questo suo pensiero
Stava tutta la notte: Ecco! iattura,
Fin che vivrò, non toccherà la mia
Ricchezza e il mio tesor. Poi, la persona
Debil si fece al mendicar, nè omai
È d'uopo ancora ch'io m'inchini o levi
Agli altri innanzi. Far mi vo' un palagio;
Fondamenta di marmo, e de' suoi tetti
Le travi tutte d'un intègro legno
Di odoroso aloè; pei cari amici
Separata una stanza, e la sua porta
Verso il palazzo del giardin. Da tempo
Io logorai su me cucite insieme
Ciarpe e frastagli, e l'invidia per gli altri
Gli occhi e la mente già mi afflisse. Omai
Cuoceranno il mio cibo i miei valletti,
E appagherò l'anima mia di molta
Pace e quïete. Il feltro del mio letto
Era cosa ben dura! Oh! d'oggi in poi
Su giacigli vo' andar soffici e molli!
Il suo fantasticar lo fece insano,
Il fe' demente, chè nel suo cerèbro
Ficcate il cancro avea le branche sue.
Di sue preci segrete il compimento
Egli obbliò, con Dio l'intimo e arcano
Confabular; non restò in lui desìo
Di sonno o cibo o di devote preci

(1) Si crede dai Mussulmani che il re David fabbricasse armature di ferro e che il ferro tra le sue dita si facesse molle qual cera.

O di giaculatorie. Ad un deserto
Venne, la mente in que' pensieri suoi
Ebbra ed insana, chè a un sol loco mai
Fermo restarsi ei non potea. — Su l'orlo
D'una tomba era un uom che stemperava
Una terrea poltiglia e fea mattoni
Con tal poltiglia di sepolcri. Allora,
Cadde alcun poco in un pensiero il vecchio
E disse: Anima mia che hai vista corta,
Norma di qui ti prendi. Oh! perchè mai
A un frusto d'oro il core avvinci, allora
Che frusti di mattoni un dì la gente
Farà con la tua polve? A cupidigia
Sol di tanto non è la bocca schiusa,
Che s'acqueti il desìo sol per un frusto.
Traggi a dietro la man, tu vile e abietto,
Dal tuo frusto dell'or, chè la corrente
Mal si puote arrestar con un sol frusto
Di mattone sottil! Ma tu se' fiacco,
Che a guadagno pensando ed a ricchezza,
Della tua vita la dovizia eletta
Calpesti sotto al piè. Su questo ave. o
Tanti un dì passeran venti e bufere,
Che ogni parte di noi per ogni dove
Andrà dispersa. La rodente polve
Di cupidigia di tua mente gli occhi
Forte rinchiuse, ed arse di tua vita
I germi tutti dell'insania il vento.

8. *L'odio di due nemici.*

Odio e contesa era tra due. La fronte
Per superbia ei tenean, sì come pardi,
L'un contro l'altro altera, e di tal guisa
Questo da quello rimirar fuggia,
Che angusto spazio ad ambedue le plaghe
Parean del cielo. Un dì, trasse la morte
Contro a l'un d'essi le falangi sue,
E volsero di quello i giorni lieti
Del vivere al tramonto. Al suo nemico
Giubilò il core per cotesto, ed ei
Da quell'avel passò dopo alcun tempo.
Vide quel loco del sepolcro suo
Tutto sparso di fango; e sì ne avea
Veduta un giorno tutta pinta in oro
La felice dimora! A quel giaciglio
Venia del morto con superbo incesso,
E con le labbra ad un sorriso aperte
Fra sè dicea: Tutto è beato il tempo
Di tal che stringe al sen la dolce amica,
Poi che morì chi l'avversò! Nè piangere
Si dee per lui, che visse un giorno ancora
Dopo la morte del nemico suo.
Allor, con ostil voglia e con vigore
Forte del braccio, una tavola tolse
Dal sepolcro di sopra, e in un oscuro
Loco la testa ravvisò che un giorno
Portò corona, e di terriccio pieni
Mirò quegli occhi che le cose belle
Vedeano, un tempo, di quaggiù. Nel car-
Del tristo avello prigioniera intanto [cere
La persona giaceva, esca de' vermi
Le membra, guasto ad ogni topo. Tanto
Eran di attrita polvere le scarne
Ossa ripiene, quanto di sottile
Polve di tuzia vasellin d'avorio [1].
Pel volgere del ciel, quel suo bel viso,
Qual colma luna, qual luna novella
Ora è manco e perduto, e il bel cipresso
Di sua snella persona è per ingiuria
Del tempo un egro stelo. A quella palma
Di sua man vigorosa i dì che volano,
Han separati l'un da l'altro i nodi.
Allor, per quello gli venia dal core
Tale pietà, che appo la tomba molle
Delle lagrime sue fece la terra.
Di ciò ch'ei fe', di sua natura mala,
Ebbesi grave pentimento, e volle
Che scritto fosse de l'avel sul sasso:
« Deh! non gioir per morte di qualcuno,
Chè breve tempo dietro a lui ti resta! »
Udì queste parole un saggio accorto [2],
E sospirando disse: Onnipotente
Fattor del cielo, oh! di stupor cagione
Saria davver se tu misericordia
Non avessi per tal, su cui dolente
Pianse il nemico! Un dì, nostra persona
Tale sarà, che il cor d'ogni più avverso

(1) Scatola d'avorio in cui si tengono polveri, manteche, profumi.
(2) Saggio nel senso mistico, cioè pervenuto alla conoscenza vera di Dio.

e avrà rancura. Forse, allor, del mio
mico [1] in cor verrà di me pietade,
'ei vegga che m'usò pietà il nemico.

VII. Il Roseto.

1. *Ragione e modo della composizione del Roseto* [2].

Una notte io pensava ai giorni trascorsi e sospirava sulla mia vita perduta e col diamante delle lagrime traforava la selce del ricettacolo del mio cuore. Dissi allora queste strofe appropriate al mio stato:

(*Cobla*).

Va un alito di vita ad ogni istante,
Nè resta molto s'io mi guardo avante.
Deh! tu che hai cinquant'anni e dormi ancora,
Lucra esti cinque giorni [3] alla buon'ora!
Oh! vergogna a chi partesi di vita
E nessun'opra in terra ebbe compita,
Che suo fardel non avea presto, quando
L'andar suon di timballi iva annunziando.
D'un viaggio al mattin, dolce dormire
Dal calle il pellegrin suole impedire.
Ognun che giunse, albergo fe' novello,
Morì e per altri abbandonò l'ostello;
Ma l'altro si cuocea pari desio,
E nessun d'essi la magion finìo.
D'infedel sozio [4] non farti amatore,
Chè amicizia non merta il traditore.
Poi che muor chi fa bene e muor chi falla,
Beato chi del ben toccò la palla! [5]
Al tuo sepolcro le provviste invia;
Niun dietro a te le manda, e tu fa in pria.
La vita è neve, e il sol di Luglio fiede;
Poco n'è ancor; chi n'ha, fiacco si siede.
Tu, che vuote le mani isti al mercato,
Temo, pieno il mantil non hai recato [6].
Ognun che in erba mangiasi il frumento,
Spigola, al tempo de' covoni, a stento.
Di Saadì, nell'alma, odi il pensiero:
Uom ti dimostra e va. Questo è il sentiero!

Dopo una considerazione di questa sorta, vidi che era ottimo consiglio che io posassi nell'ostello del ritiro, e il lembo mio ritraessi dalla compagnia degli uomini e cancellassi il libro delle mie parole inconsulte e in avvenire non parlassi più da sconsigliato.

(*Strofa*).

Il muto, il sordo e chi la lingua ha tronca
E chi siede in disparte,
Son migliori di tal, di cui la lingua
Non ha di senno parte.

Finchè poi uno degli amici miei che m'era famigliare nel mio palanchino e mio compagno di stanza, secondo il suo vecchio costume entrò dalla porta; ma, per quanto egli fosse allegro e scherzasse e dispiegasse lo strato dell'affetto, io non gli diedi risposta nè sollevai la fronte di tra le ginocchia nell'atto dell'adorare Iddio, onde egli, corrucciatosi con me, mi guardò e disse:

(*Frammento*).

Ora, che al dir parole è in te potere,
Parla, o fratel, con gioia ed allegria.
Se di morte il corrier giunge dimani,
Per cenno del destin dovrai tacere.

Uno de' miei intimi sul conto di questo fatto lo informò, dicendo: Egli ha fatto questo proponimento e ha presa questa ferma risoluzione di starsi qual contemplante quaggiù nel mondo per il resto della vita e di serbare il silenzio. Se tu puoi, fuggi anche tu e prenditi la via della solitudine. — Disse: Per la virtù dell'Altissimo e per l'amicizia antica, io non par-

(1) In senso mistico, Iddio.
(2) Questo passo è preso dalla Introduzione del Roseto, della quale pure abbiamo un'altra traduzione, elegante, del Prof. De Vincentiis. Ripetiamo qui il voto fatto sopra nel capitolo, che egli pubblichi per intero la sua traduzione del Roseto.
(3) Guadagna con opere egregie questi pochi giorni che ti restano.
(4) Il mondo.
(5) Immagine presa dal giuoco della palla.
(6) Temo che non ti sii fatto scorta di buone opere.

lerò nè porrò innanzi il piede se non quando egli avrà detto qualche cosa secondo il costume consueto e la maniera già nota, poichè l'offendere un amico è cosa stolta, e l'espiare un giuramento cosa facile. Sarebbe il contrario della giustizia e il rovescio del consiglio della gente di cuore che la spada di Alì stesse nel fodero e la lingua di Saadi nella sua chiostra.

(*Frammento*).

Che è la lingua, o savio, entro la bocca?
Chiave alla porta del tesor d'uom saggio.
S'ella è chiusa, oh! chi sa se dentro alberga
O gioielliere o venditor di ciarpe?

(*Frammento*).

Anche se agli occhi di chi è savio è bella
Cosa il silenzio, in tempo che s'addice,
Miglior consiglio è che in parlar t'adopri.
Segni son due di mente sciocca, quando
In tempo di parlar tal va tacendo
E in tempo di tacer tal va parlando.

Insomma, non ebbi forza d'impedire la lingua mia dal parlargli e non vedeva che fosse cortesia il ritrarmi a dietro dall'intrattenermi con lui, perchè egli era compagno che si addice, e amico sincero.

(*Strofa*).

Se tu sei l'uom del litigio,
Sol con quel ti risserai
Di cui tu non abbisogni,
O da cui fuggir potrai.

Conforme alla necessità, io parlai, e per passeggiare entrambi andammo fuori in quella stagione di primavera in cui gli stridori del freddo erano cessati ed erano giunti i tempi del regnar della rosa.

(*Strofa*).

Verde ammanto sugli alberi alla vesta
È simil de' gaudenti in dì di festa.

(*Frammento*).

Al primo dì d'April, gelàleo mese [1],
Sul suggesto dei rami
L'usignuol fa il suo canto,
E sulle rose porporine intanto
Cadono perle di rugiada, quali
Di leggiadro garzon, quand'è in furore,
Su le rosate guancie
Gocciole di sudore.

Finchè poi, una notte, avvenne il caso di pernottar nel giardino con uno dei miei amici. Era un luogo ameno e giocondo; intrecciati gli alberi suoi, attraenti il cuore. Detto tu avresti che frammenti di smalto erano sparsi sul suolo, che il gruppo delle Pleiadi [2] pendeva dai pampini.

(*Poesia in arabo*).

Egli è un giardino, e limpida e perenne
È l'acqua del suo rio;
Egli è un verziere, e degli augelli suoi
È in ritmo il mormorio;

(*Poesia in persiano*).

Quello [3] di tulipani
È tutto pieno che han color diversi,
Questo, di frutta di diversa specie;
E il vento, all'ombra de' suoi verdi mai,
Un tappeto gittò di tinte assai.

Al mattino, quando il desiderio del far ritorno ebbe il sopravvento sulla voglia del rimanere, vidi che l'amico aveva fatto colmo il lembo della veste con rose e basilico e spigonardo e amaranti, e già si avviava alla città. Io dissi: La rosa d'un giardino, come sai, non ha lunga vita e la promessa di un roseto fede non trova; ora i saggi hanno detto: « Ad ogni cosa che lungamente non dura, non si deve avvincere il cuore ». — Disse: Qual maniera v'è adunque? — Io dissi: Per allettamento

(1) Secondo la riforma del calendario fatta dal principe Melik-shâh della casa dei Selgiûqidi, il cui nome onorifico era *Gelâl ud-dîn* che in arabo significa: Gloria della fede.

(2) Gruppi di fiori.

(3) Il giardino ricordato nella poesia che precede.

degli osservatori e per sollievo dei presenti, io posso comporre il libro del Roseto, sulle foglie del quale il vento autunnale non avrà potere di usurpazione, e il volgere del tempo non tramuterà la gioia della sua primavera nella tristezza dell'autunno.

(*Cobla*).

Che ti giova pien di rose
Un cestino?
Togli un petalo da questo
Mio giardino!
Dura cinque giorni e sei
Quella rosa,
Ma gli è sempre il mio verziere
Vaga cosa!

Come io ebbi detto cotesto, l'amico fe' cader le rose dal lembo suo e si attaccò al lembo mio. *L'uomo leale come ha promesso, mantiene* [1]. Così, in alquanti giorni, un capitolo o due avvenne che cadessero sul quaderno, cioè il capitolo intorno alla eletta compagnia e intorno al bel modo nel conversare, in una veste che gioverà agli oratori, e aggiungerà eloquenza ai compositori d'epistole regie. Insomma, v'era ancora un resto di rose nel giardino, quando il libro del Roseto era già terminato. E terminato sarà veramente quando sarà piaciuto alla corte di quel Re, protettore del mondo, ombra del Creatore e raggio della grazia di Dio altore, *tesoro del nostro secolo, asilo della fede, protetto dal cielo, vincitore dei nemici, braccio dell'impero vittorioso, fiaccola della religione splendida, ornamento delle creature umane, gloria dell'Islâm, Saad figlio del maggior Vicario regio, re dei re illustre, re delle nazioni, signore dei re degli Arabi e dei Persiani, sultano della terra e del mare, erede del regno di Salomone,* Muzaffer ud-dîn Abû Bekr, figlio di Saad, figlio di Zenghi (*Iddio altissimo renda eterna la loro fortuna e renda felice in tutto ogni loro evento!*), cioè quand'egli, con gli occhi della sua grazia reale, lo legga.

(*Poesia*).

S'ei con sua grazia imperïal l'abbella,
Sarà come dipinto ostel cinese,
Come d'Arzèng la splendida pagella [2].
Per indiscreta noia, è in me la speme,
Che il viso ei non ne volga. Il giardin mio
Loco non è che il cor d'angustia preme,
Anche perchè il proemio benedetto
Di Saàd Abu Bekr in nome è detto.

2. *Il figlio dispregiato.*

Ho udito che il figlio di un re era piccolo di statura e dispetto, laddove gli altri suoi fratelli erano alti e di bel viso. Un giorno, il padre di lui, con repugnanza e dispregio stava a riguardarlo. Il fanciullo, nella sua perspicacia, se ne avvide e disse: O padre, un piccino saggio è migliore di un ignorante alto, nè tutto ciò che è maggiore di statura, è migliore in valore. *L'agnello è cosa leggiadra, ma l'elefante è un carcame* [3].

(*Strofa*).

Dei monti de la terra [giore,
L'infimo è il Sina, e in grado egli è mag-
E in dignità, dinanzi a Dio Signore.

(*Poesia*).

Udisti, all'ignorante grasso e lento
Che disse un giorno il savio macilento?
« Anche se magro, l'arabo cavallo
Più che d'asini vale ingombro stallo ».

Il padre rise e i magnati dell'impero approvarono e i fratelli si crucciarono nell'anima.

(*Poesia*).

Fin che mosso non ha l'uomo un sol detto,
Nascosti son di lui virtù e difetto.
Che vuota sia, non crederti ogni selva;
Dentro forse vi dorme orrida belva.

(1) Queste e le seguenti parole in corsivo nel testo sono in arabo.
(2) Arzeng, libro di Mâni, pittore persiano e capo della setta dei Manichei.
(3) Queste e le seguenti parole in corsivo sono in arabo nel testo.

Ho udito che, in quel tempo, si levò contro quel re un forte nemico. Quando i due eserciti si trovarono a fronte, il primo che fece balzare il destriero nella palestra, fu quel giovinetto. Egli disse:

(*Frammento*).

Deh! ch'io quello non son, di cui le terga
Veder tu possa in un giorno d'assalti!
Quello son io, di cui vedrai la testa
Giù nel sangue piuttosto e ne la polve.
E quei che impeto fa, gioca il suo sangue,
E gioca il sangue de' suoi prodi in guerra
Chi, di pugna nel dì, lascia la terra.

Questo egli disse, e si avventò sull'esercito nemico. Atterrò alcuni degli uomini più esperti e ritornò. Quando fu dinanzi al padre, in segno di ossequio baciò la terra e disse:

(*Frammento*).

O tu, cui parve la persona mia
Spregevol cosa e trista,
Che pregio e valor sia
Non ti pensar grossezza di gran membra.
All'uopo viene, in dì che l'armi prove,
Smilzo destrier, non ingrassato bove.

Raccontano che l'esercito nemico era grande, e piccolo quello del re. Già la schiera inclinava a fuggire. Il fanciullo levò un grido e disse: O uomini, fate di non indossar vesti da donna! — A quella voce, si accrebbe la foga dei cavalieri e d'un sol tratto essi fecero impeto. Ho udito che in quel giorno essi ebbero vittoria sul nemico. Il re baciò il capo e gli occhi del figlio suo e se lo strinse al seno e ogni giorno venne riguardandolo con attenzione maggiore, finchè lo designò suo erede presuntivo. I fratelli ebbero invidia e gli posero veleno nel cibo. La sorella di lui vide cotesto dalla sua stanza e battè l'una contro l'altra le imposte della finestra. Il fanciullo, nella sua perspicacia, intese e ritrasse la mano dal cibo e disse: È sventura che muoiano i saggi e che gli stolti ne prendano il posto.

(*Strofa*).

Nessuno, se pel mondo anche il regale
Augel non si ritrova, ha suo rifugio
All'ombra che del gufo gittan l'ale [1].

Al padre fu data notizia di ciò. Chiamò i fratelli e li ammonì secondo il dovere; poi, a ciascuno assegnò una porzione che potesse appagarlo, delle parti del regno, acciocchè la discordia posasse e si levasse di mezzo la contesa. Perciò è stato detto: « Dieci poveri dormono sotto a una coltre, e due re non possono capire in un reame ».

(*Frammento*).

Se l'uom di Dio si mangia un mezzo pane,
L'altra metà ne dona ai poverelli.
Se un re dei sette climi [2] ha signoria,
Schiavo al desio d'un altro [3] egli è con [quelli.

3. *La natura ritorna sempre.*

Una brigata di ladroni arabi erasi appostata sulla cima d'una montagna e aveva chiuso il passo alle carovane. Gli abitanti dei paesi attorno temevano le loro insidie e i soldati del principe andavano vinti; e poichè s'avevano essi preso quel luogo inespugnabile alla cima della montagna e fatto quivi loro soggiorno e rifugio, i governatori delle provincie di quella contrada fecero consiglio intorno al modo di allontanar quel malanno. Se questa gente per alcun tempo persevera nel suo costume, sarà tolto di poter loro resistere.

(*Cobla*).

Albero che non pose anche radici,
D'un uom sol dal vigor togliesi via.

(1) Se anche la Fenice non si trova, pure mancando essa, nessuno vorrebbe avere il gufo per suo protettore. Si deve sempre scegliere il migliore in tutto, non il peggiore.

(2) Il mondo, secondo i Persiani, è diviso in sette climi o regioni. Qui s'intende, perciò, tutto il mondo.

(3) D'un altro clima o regno.

Ma se il lasci alcun tempo, anche con carri
Che tu il schianti dal fondo unqua non fia.
Con una marra l'acqua alla sorgente
Puossi otturar. Quand'ella in rio si gonfi,
Nemmen sovra elefanti
Travalicar lo puote alcuna gente.

In questa guisa fu ordinata la faccenda, cioè che per loro s'inviasse qualcuno ad esplorare e s'attendesse l'occasione, finchè un giorno, quando i ladroni erano usciti contro una gente e vuoto era rimasto il luogo di lor dimora, furono mandati per essi alquanti uomini esperti e provati negli assalti, perchè si nascondessero nella gola della montagna. Nell'ora di notte, allorquando i ladroni, avendo viaggiato e menato preda, si ritornarono e sciolsero le armi e deposero le spoglie, il nemico che primo li rincorse, fu il sonno. Come fu passata una vigilia della notte,

(*Distico*).

Del sole il disco all'ombre si calava,
Giona del pesce nelle fauci entrava,

i valorosi di fermo core balzarono dagli agguati e a tutti, ad uno ad uno, legarono le mani dietro la schiena. La mattina li menarono al palazzo del re, il quale fe' cenno di ammazzarli tutti.

Era, per caso, in mezzo a quelli un garzoncello che appena appena era giunto al frutto della sua prima giovinezza e di cui or ora era sbocciato il fiore delle guancie rosate. Uno dei ministri baciò i gradini del trono reale, chinò a terra il volto per intercedere, e disse: Questo fanciullo non anche ha gustato il frutto del giardino della vita, nè ha odorato il fiore della giovinezza. Ora, speranza sta riposta nella generosità e nella bontà del principe, che egli faccia grazia al servo suo condonandogli il sangue di costui. — Il re, a queste parole, contrasse il volto. Ciò non concordava col suo alto consiglio, perchè egli disse:

(*Distico*).

Luce da' buoni mai non fia che pigli
Tale che s'ebbe nascimento reo;
Disciplina che tocchi a gente indegna,
D'una cupola è noce in su la cima [1].

Estirpar la famiglia e la schiatta di costoro è preferibile cosa, e svellere la radice di essi e il principio, è il consiglio migliore, poichè spegnere il fuoco e lasciar la brace, uccider la vipera e custodirne i figli, opere non sono da saggi.

(*Frammento*).

Se acqua di vita piovesser le nuvole,
Mai non cõrresti alcun frutto dal salice.
Con gente vile il tempo tuo non perdere,
Chè da canne da stuoie
Mai non potresti aver sapor di zucchero.

Il ministro ascoltò queste parole e tra volentieri e malvolentieri le approvò. Lodando poi la bontà del consiglio del re, disse: Ciò che il mio signore (*durevole sia il suo regno!* [2]) ha detto or ora, è argomento di verità. Perchè, se questo garzone avesse avuto l'educazione sua entro la cerchia della compagnia di quei malandrini, egli sarebbesi fatto uno di loro. Ma il servo [3] ha speranza che egli potrà ricevere una educazione buona nella compagnia degli onesti e prendere costume dai saggi. Egli è ancora un fanciullo, e nella natura sua non ancora ha preso potere il costume di ribellione e di disobbedienza di quella masnada. E leggesi in una tradizione [4]: « *Quanto a chi nasce, esso nasce soltanto nella religione dell'Islâm, ma poi i genitori suoi lo rendono o giudeo o cristiano o guebro* ».

(1) È detto proverbiale per indicare ogni cosa inutile e sciocca.
(2) Queste e le seguenti parole in corsivo sono in arabo nel testo.
(3) Lo stesso ministro che parla.
(4) Detto che non si trova nel Corano e che dalla tradizione è attribuito a Maometto.

(*Frammento*).

A' rei s'accompagnò di Lot la sposa,
E sua casa profetica si sfece.
Il can di quei della caverna, un giorno,
L'orme seguì de' buoni ed uom si fece [1].

Cotesto egli disse, e una schiera di cortigiani del re s'accompagnò a lui nell'intercedere, finchè il re abbandonò il pensiero di uccidere il fanciullo, dicendo: Gli fo grazia, quantunque io non vegga utile cotesto.

(*Quartina*).

Sai tu forse che dicea
Zal a Rùstem battagliero? [2]
« Il nemico, vil, leggiero,
Non t'è dato reputar.
Io sovente un'onda vidi
Nata in piccola fontana,
Come scese più lontana,
Bestie e carchi strascinar ».

Insomma, il ministro si portò il fanciullo a casa e l'allevò con tutta la cura e la bontà e gli assegnò un maestro per la sua educazione perchè gl'insegnasse la convenienza nel parlare e le maniere del rispondere e tutti gli altri modi gentili dinanzi ai re. Così egli fu gradito agli occhi di tutti i compagni. Un giorno poi il ministro, nel cospetto del re, disse alquante cose intorno a sue virtù e pregi. L'insegnamento dei saggi, egli disse, ha lasciato alcuna traccia in lui e dalla natura sua ha cancellato la rozzezza di prima. — Per queste parole venne al re da ridere, perch'egli disse:

(*Distico*).

Alfine il lupicin si farà lupo,
Anche se presso all'uom divenne grande.

Un anno o due dopo cotesto passarono. Una compagnia di scapestrati del quartiere fece lega col giovane e strinse legame di amicizia seco, finchè poi, a tempo opportuno, egli ammazzò il ministro e due figli di lui, portò via ricchezze infinite e andò ad abitare nella caverna dei ladri, al luogo del padre suo, e si fece bandito. Il re si conturbò forte e disse:

(*Versi*).

Ottima spada con un tristo ferro
Come foggiar si può? Deh! sapïente,
Se tale allevi che non ha valore,
Mai non sarà che facciasi valente!
La pioggia che non ha di sua natura
Nella eccellenza qualità diverse,
Crescere nel giardin fe' tulipani
E ortiche, in terra ingrata, al cielo aderse.

(*Versi*).

Spigonardo non produce
Terra arida e deserta.
Di tua cura la semente
Non gittarvi inutilmente.
Chi fa bene a gente ria
Opra compie a quella eguale
Di chi a gente onesta e buona
Procacciando va del male.

4. *Difficoltà di servire il principe.*

Un amico mio si lagnò presso di me della fortuna che non l'aiutava, dicendo: Ho proventi scarsi e famiglia molta, nè sostener posso la miseria. Di quando in quando mi viene in animo di andarmene in altra contrada, laddove non giunga ad alcuno alcuna notizia del qualunque modo onde io viva, in male o in bene.

(*Strofa*).

Molti si coricâr che aveano fame,
Nè alcun seppe chi elli eran veramente.
Molte anime venian di morte al varco,
Nè alcun sovr'esse lagrimò dolente.

E poi io sono impensierito dello scherno dei nemici miei, i quali malignamente si ridono alle mie spalle e giudicano manco

(1) Allusione ai sette dormienti della caverna che vi dormirono trecento anni (*Corano*, XVIII).

(2) Eroi dell'Epopea persiana. Vedi il capitolo della poesia epica.

di generosità la poca cura che io dò alla famiglia, dicendo:

(*Frammento*).

« Mira colui che non ha zelo e mai
Non vedrà viso di propizia sorte!
Oziar preferisce e nella fame
I figliuoli abbandona e la consorte ».

Ora, come è noto, nella scienza del calcolo io so qualche cosa; e se, per l'autorità vostra, si potrà trovar modo che sia cagione di confortar l'anima mia, per tutto il resto della vita non potrò mai togliermi dall'obbligo di ringraziarvene. — Io dissi: Amico mio, del servire il re sono due gli aspetti, la speranza del pane e il timor per la vita, ed è cosa contraria al consiglio dei saggi, per la speranza di quello, cadere in timore per questa.

(*Frammento*).

Non va nessuno in casa al poverello
A dir: « Paga l'imposta de' terreni,
Paga l'imposta de' giardini! ». — Ovvero:
« A incomodi t'acconcia ed a fastidi,
A' corvi a divorar dà le budella ».

Disse: Tu non hai detto queste cose conforme allo stato mio, nè hai dato risposta alla mia domanda. Non hai udito forse che hanno detto: « Di chi opera tradimenti, trema la mano nel render ragione? ».

(*Strofa*).

È lealtà cagione appo l'Eterno
Di sua soddisfazione,
Nè vidi alcun che, del vero pel calle,
Andasse in perdizione.

E i savi hanno detto: « Quattro persone temono di quattro altre, per la vita: il bandito, del principe; il ladro, della guardia; il mariuolo, della spia; la cortigiana, del commissario. Ma per colui del quale il conto è giusto, qual timore del render ragione? ».

(*Frammento*).

Non prodigar nell'opre tue, se brami
Che al tuo nemico potestà s'accorci
Nel dì che da tuo ufficio altri ti levi [1].
Integro sii, fratello, e di nessuno
Nessun timore avrai,
Chè sol le vesti sporche
Battono su la pietra i lavandai.

Io dissi: La favola di quella tal volpe si conviene alla tua condizione. La qual volpe fu vista fuggire e cadere e levarsi, quando un tale le disse: « Qual malanno gli è mai che sia cagione di così gran terrore? » — Disse: « Ho udito che, per farlo servire, si suol prendere il cammello ». — « O sciocca, le dissero, e quale è parentela fra te e il cammello? fra te e lui qual' è somiglianza? » — « Disse: Taci! perchè se gl'invidiosi diranno con reo disegno che io sono un cammello, e io sarò presa, chi mai si avrà cura di liberarmi? Intanto che altri si accerta del vero essere mio, intanto che la triaca si fa venire dall'Irâca [2], chi fu morso dal serpe sarà morto ». — Ora tu hai onestà molta, pietà, timor di Dio e fede. Ma gl'invidiosi stanno alle insidie e gli accusatori sono in agguato. E se essi, quanto alla integrità del tuo costume, affermeranno il contrario, e se tu verrai al luogo di favellar col re e inciamperai nella opportunità che ti si possa far rimprovero, presso di chi sarà facoltà di intercedere per te? Miglior consiglio veggo essere questo, cioè che tu ti serbi il tuo potere nel moderare i desideri tuoi e abbandoni ogni pensiero di pubblico ufficio, poichè i saggi hanno detto:

(*Strofa*).

« I vantaggi del mar sono infiniti;
Tua salute se brami, ell'è sui liti ».

L'amico ascoltò queste parole. Si crucciò, corrugò il volto e cominciò a dir parole di sconforto: Che è mai cotesta sapienza e

(1) Quando cesserai dall'ufficio.
(2) Modo di dire proverbiale.

cotesto discernimento? quest'avvedutezza e questo sapere? Torna ben vera la sentenza dei savi che hanno detto: « Gli amici vengono all'uopo in carcere, poichè a tavola tutti i nemici sembrano amici ».

(*Frammento*).

Amico non dirai chi d'amicizia
Vantasi teco e di fraterno amore
Nella sorte propizia;
Quel sì, che per la man prende l'amico
Nel giorno dell'affanno e del dolore,
Proclamo tale e dico.

Vidi ch'egli si conturbava e con ripugnanza ascoltava i consigli miei. Mi recai allora dal tesoriere reale, e, per una amicizia antica che era fra noi, gli esposi lo stato dell'amico per modo che, alla fine, lo mandarono ad un modesto ufficio. Dopo cotesto, passarono alcuni giorni, e là fu conosciuta la eccellenza della sua natura e approvata la bontà di qualche suo divisamento. Per cotesto, egli passò innanzi e fu posto in possesso di ufficio più alto e la stella della sua felicità montò tanto, ch'egli toccò il più alto punto dei desideri suoi e fu uno dei più innanzi nel cospetto del principe, mostrato a dito, e tale che i grandi tutti s'affidavano a lui. Per la prosperità del suo stato io ebbi allegrezza e dissi:

(*Strofa*).

Non ti crucciar per difficile cosa,
Non dolerti del cor. L'acqua del fonte
Di vita sta in contrada tenebrosa [1].

(*Strofa in arabo*).

Suvvia! non ti dolere,
Fratello mio, ne' guai,
Chè Iddio pietoso ha in serbo
Nascoste grazie assai.

(*Strofa*).

Pel volgere dei dì, pietoso e grave
Non sarai tu, chè amara è pazienza,
Ma reca frutto di sapor soave.

In quel tempo, m'avvenne per caso di fare il viaggio dell'Hegiâz con una compagnia d'amici. Quand'io ritornai dalla visita della Mecca, l'amico mi venne incontro per due stazioni. Vidi che l'aspetto esterno del suo stato non era bello, ed egli aveva costume da mendico. Io dissi: Come va? — Rispose: Come tu hai detto. Certa gente m'ha portato invidia e m'ha accusato di tradimento. Il re non ha ordinato alcuna ricerca per iscoprire la verità, e i compagni antichi e gli amici intimi hanno taciuto ogni parola verace e dimenticato la lunga amicizia.

(*Frammento*).

Cade qualcun di Dio sotto al giudizio,
E ognun gli pone su la testa il piede.
Quando vedean che suo destin propizio
Per la destra il tenea, giugnean sul seno
Le mani e fean sue laudi a coro pieno.

Insomma, io fui oppresso da ogni sorta di torture, finchè in questa settimana, come giunse la buona novella della salvezza dei pellegrini, hanno liberato me dal carcere e confiscato ogni sostanza che io aveva per eredità paterna. — Io dissi: Quella volta, non accoglievi il consiglio mio, che servire il re gli è come un viaggio per mare, giovevole e pericoloso; o pigli un tesoro o muori nel dolore.

(*Strofa*).

Il mercante, o a mani piene
L'oro in grembo e piglia e tiene,
O un bel giorno su la sponda
L'abbandona morto l'onda.

Non vidi che fosse buon consiglio straziar di più la ferita del suo cuore e gettarvi sale. Di questi due versi mi appagai e dissi:

(*Versi*).

Tu non t'accorgi che a' tuoi piè vedrai
I ceppi, se de' savi entro agli orecchi
Il detto non ti va. Forza non hai
Per sostener di pungiglion ferita,

(1) Allusione alla favolosa fontana dell'acqua della vita che si trova nel paese delle tenebre, difficilissima da raggiungere. Vedi il capitolo della poesia romanzesca.

E però nella tana
Dello scorpion non introdur le dita.

5. *La fiducia in Dio.*

Un re aveva una spaventevole malattia di cui non è lecito far ricordo. Una schiera di medici greci s'accordò nel dire che, per quella malattia, non v'era altro rimedio della bile d'un uomo che avesse certe qualità. Il re comandò che si cercasse. Fu trovato il figlio d'un contadino con quelle qualità che i medici avevano prescritte. Il re chiamò il padre e la madre del fanciullo, li fece contenti con ricchezze infinite, e un giureconsulto diede il parere che era lecito versare il sangue di uno dei sudditi per la salvezza della vita del re. Il carnefice si mosse per uccidere il fanciullo. Il fanciullo volse la faccia al cielo e sorrise. Disse il re: In questo tuo stato come è possibile il sorridere? — Disse il fanciullo: L'accarezzare i figli è proprio del padre e della madre; e si usa dalla gente appellarsi al giudice e chieder giustizia ai re. Ora, il padre e la madre, per le cose futili del mondo, mi hanno dato a morte, e il giudice ha dato sentenza per uccidermi, e il principe vede la sua salute nella morte mia. Io non ho altro rifugio che in Dio altissimo.

(*Versi*).

Contro la mano tua il grido mio
A chi dinanzi leverò? Giustizia
Contro la mano tua da te chiegg'io!

Al principe si strinse il cuore per queste parole; egli fece gli occhi molli di lagrime e disse: La mia morte è preferibile al versare il sangue di un innocente. — Gli baciò la fronte e gli occhi e se lo prese in grembo e gli donò ricchezze infinite e lo rese libero. Dicono che in quella stessa settimana il re ebbe guarigione.

(*Frammento*).

Sempre in pensier son io di quella strofa
Che del Nil mi dicea sulla riviera
D'elefanti un custode:
« Non sai qual sia di debile formica
Sotto al tuo piè la sorte?
È la sorte di te, d'un elefante
Sotto a le gravi piante ».

6. *Il mercante affaccendato.*

Ho veduto un mercante che aveva centocinquanta cammelli da carico e quaranta tra servi e donzelli. Una notte, nell'isola di Kîsh [1], egli mi chiamò nella sua camera e per tutta la notte non si riposò dal dir cose senza sugo. Il tale, diceva, è mio sozio nel Turkestân; e la tal merce è nell'Indostân; e questa carta è una obbligazione per la tal provincia; e nella tal faccenda il tale mi è mallevadore. — Altra volta diceva: Ho in animo d'andare in Alessandria, perchè l'aria vi è buona. — Altra volta diceva: No, perchè il Mediterraneo è sempre inquieto. O Saadi, io ho in vista un altro viaggio. Se io posso farlo, per il restante della mia vita me ne starò in un ritiro e lascierò il traffico. — Io dissi: E qual è cotesto viaggio? — Disse: Voglio portar zolfo persiano in Cina, perchè ho udito che vi ha un prezzo alto, e di là porterò porcellana a Costantinopoli, e poi broccati greci in India, e poi acciaio d'India in Aleppo, e poi specchi d'Aleppo in Yemen, e poi stoffe rigate del Yemen in Persia. Dopo cotesto, lascierò il traffico e mi riposerò nel mio fondaco. — E così disse tante di queste malinconie, che non gli restò più forza di parlare. O Saadi, mi disse allora, di' anche tu qualche cosa di ciò che hai veduto e udito. — Io dissi: Tu non mi hai lasciato nulla da dire.

(*Versi*).

Udito hai tu che in deserta pianura
Cadde un mercante un dì dal palafreno?
Ei disse: O sazietà l'occhio fa pieno
Del ricco, o dell'avel la polve il tura.

(1) Nell'imboccatura del Golfo Persico.

7. *Il poeta, i cani e il capo dei banditi.*

Un poeta venne nel cospetto di un capo di banditi e disse una sua lode. Quegli comandò di levargli la veste di dosso e di cacciarlo dal villaggio. I cani s'avventarono dietro al poeta. Cercò d'afferrare una pietra, ma il suolo era indurito dal ghiaccio. Si trovò vinto e disse: Che razza di maledetti è mai questa gente che ha sciolti i cani e legate le pietre? — Il capo, dalla sua camera, udì; sorrise e disse: Chiedi, dottore, qualche cosa da me. — Disse: Domando la veste mia se mi fai grazia.

(*Strofa*).

Spera un uom d'altrui nel bene? —
Sol non darmi danni o pene,
Chè in tua grazia non ho spene.

(*Verso arabo*).

Paghi siam noi se ci dài tu l'andare.

Al capo dei banditi venne pietà di lui. Gli rese le vesti, vi aggiunse una tunica di cuoio e gli elargì alcune monete ancora.

8. *Il voto d'un figlio per il padre.*

In Diyàr Bekr [1] fui ospite di un vecchio che aveva molte ricchezze e un figlio di bell'aspetto. Una sera, egli mi faceva questo racconto: Nella mia vita non ho avuto che questo figlio. In questa valle è un albero, meta di pellegrinaggi; e la gente si reca da esso a far suoi voti. Anch'io alcune notti supplicai a Dio a piedi di quell'albero, finchè egli mi fece grazia di questo figlio. — Udii che il ragazzo co' suoi compagni diceva pian piano: Fosse pur vero che io sapessi dov'è quell'albero, perch'io facessi voto che mio padre morisse!

(*Sentenza*).

Anni per te son corsi, e da l'avello
Del padre tuo non anche se' passato.
Al padre tuo che festi mai di bello,
Che poi ti aspetti dal tuo proprio nato?

9. *Il pensiero del religioso.*

Un re domandò a un religioso: Ti viene mai in mente nulla di noi? — Sì, rispose; ogni qual volta mi dimentico di Dio.

(*Strofa*).

Corre dovunque tal che Iddio discaccia
Dalla sua porta, e quei che a sè egli chiama,
Alle soglie d'alcun vassi in caccia.

10. *Il maestro di scuola.*

Ho veduto in Marocco un maestro di scuola dal viso burbero, dalle parole amare, di natura rea, che offendeva la gente, di indole gretta, senza riguardi, al vedere il quale si guastava il vivere lieto d'ogni Mussulmano, mentre il modo suo di recitare il Corano intenebrava il cuore alla gente. Una turba di fanciulli innocenti e di giovinette ingenue era data prigioniera in mano della violenza sua. Non coraggio di ridere, non ardire di parlare; ed egli, ora assestava una guanciata alla gota d'argento di questo, ora dava uno strappo alla gamba cristallina di quello. Ho poi udito che qualcuno fu reso consapevole della sua malvagità. Lo picchiarono, lo scacciarono e diedero la scuola ad un uomo dabbene, che non diceva parola se non per forza di necessità, nè toccava mai con la lingua alcun argomento che offendesse altrui. Ai fanciulli uscì di mente il terrore del primo maestro, e come videro la natura angelica del secondo, essi divennero, l'uno per l'altro, tanti diavoli. Fidandosi della dolcezza di lui, abbandonarono lo studio. Sedevano insieme, per la maggior parte del tempo, ai loro giuochi e si rompevano l'un l'altro sulla testa i quaderni delle lezioni non fatte.

(*Strofa*).

Se poco inclini a burbera maniera
Maestro precettor, giuocano all'orso
I discepoli in piazza della fiera.

(1) Regione che corrisponde in parte all'antica Mesopotamia.

Dopo due settimane, io passai da quella moschea [1]. Vidi che era stata data soddisfazione al maestro di prima, e che egli era stato rimesso al posto suo. Me ne rincrebbe in quel momento, e sclamando a Dio, io dissi: Perchè mai, per la seconda volta, hanno fatto il diavolo maestro degli angeli? — Un vecchio, esperto delle cose del mondo, intese e disse: Non hai tu udito che hanno detto?

(*Cobla*).

Mandò alla scuola un principe il figliuolo
E d'argento una lastra al sen gli appese.
Su la lastra era scritto in cifre d'oro:
« Più dell'amor che porta il genitore,
Val del maestro burbero rigore ».

11. *La tomba del ricco e la tomba del povero.*

Ho veduto il figlio di un ricco che sedeva presso la tomba di suo padre e aveva attaccato disputa col figlio di un povero, e diceva: L'arca del sepolcro di mio padre è di pietra, e v'è una iscrizione dipinta, e v'è posto sotto uno strato di marmo, e vi sono incastrate lastre di turchesi. Nella tomba del padre tuo che resta mai? Vi son stati posti insieme due mattoni e vi è stato gettato sopra un pugno o due di terra. — Il figlio del povero stette ad ascoltare, poi disse: Taci! che prima che il padre tuo si sia mosso di sotto a queste pietre pesanti, il padre mio già sarà giunto in paradiso. È fra le tradizioni di Maometto anche questa [2]: *La morte è sollievo dei poveri.*

(*Strofa*).

L'asino a cui minor carco s'impone,
Più agevol (non è dubbio) fa cammino.

(*Frammento*).

Il poverello che sopporta il peso
Di povertà oltraggiosa, a presti passi
Scende al varco di morte veramente.
Ma di tal che vivea ne le ricchezze,
Nel riposo e negli agi, oh! non è dubbio
Che sia l'estremo di grave e dolente!
In ogni stato, prigionier, che sciolto
Esce da' ceppi suoi, tu più felice
D'un prence estimerai ne' lacci colto.

12. *Conclusione del Roseto.*

È finito il libro del Roseto, e Iddio ci ha aiutato. In tutta l'ampiezza sua non fu fatta alcuna raccolta, per via d'imprestito di poesie di antichi poeti, come è costume degli autori.

(*Strofa*).

La sua zimarra vecchia rattoppare
Meglio che veste a prestito cercare.

La maggior parte delle cose dette da Saadi è tale che porge diletto e dà piacere. Eppure, per questa cagione, s'allungherà la lingua maledica di quelli di vista corta. Diranno: « Stillare inutilmente il midollo dal cervello e consumare senza utilità il fumo della propria lucerna, non è opera da saggi ». — Ma alla mente chiara della gente di cuore (e a questa sono rivolte le parole mie) non rimarrà nascosto che le perle dei consigli salutari sono state infilate col filo dell'eloquenza e che il rimedio amaro dell'avvertimento è stato mescolato col miele della facezia, acciocchè la natura dell'interlocutore [3] non ne resti annoiata e il libro non sia escluso dalla grazia dell'accettazione.

(*Versi*).

Consigli al giusto loco v'abbiam dati
E lunghi giorni v'abbiam consumati.
Che se all'orecchio del piacer d'alcuno
Non va cotesto, solo al messaggiere
Di suo messaggio accollasi il dovere.

---

(1) Presso cui era la scuola.

(2) Detti e parole di Maometto che non sono nel Corano. Le parole che seguono in corsivo, sono in arabo nel testo.

(3) Il lettore.

VIII. Il Libro del Ministro.

1. Legge d'amico e di fratel costume
Quello non è perchè la colpa mia
Pregio tu creda in me. Quello è costume [1],
Perchè, s'io vo a ritroso della via,
Con vero amor d'amico
Ti comporti ver me come nemico [2].

2. Parola detta mai non torna in bocca
E prima pensa l'uom cui senno tocca,
Perchè pensar non deggia un'altra volta,
« A che parlai? » E tal pensata è sciocca.

3. La metà della vita è per godere,
L'altra metà per buon nome ottenere.
Altri a te schiuderà, se schiudi a lui;
Altri a te chiuderà, se chiudi a lui.

4. Non prendesi del miele il prence nostro
Dalla man della gente. Esser potria
Dentro a un nappo di miel tosco mortale.
Strana cosa è davver ch'egli soltanto
Da veleno si guardi a miel commisto,
Nè guardisi dal pianto
Avvelenato del suo popol tristo [3].

5. Che disse il padre quando la sua cara
Vita il fine toccò? « Dolce mio figlio,
Disse, tu porgi ascolto a un mio consiglio.
Il secreto del cor non svelar mai,
Non al più caro amico che t'avrai,
Chè ai dolci amici svelerà costui
Secreta cosa che discopri a lui ».

6. Come tra loro non fûr mai congiunti
Orïente e Occidente,
Esser mai non potrà dimestichezza
Fra stolto e sapïente.
Che se nasce fra lor, volendo il Fato,
Amicizia casuale,
Sappi ch'ei sono alla catena avvinti
E in affanno mortale.
La scempiaggine sua, qual è costume,
Non può spiegar lo stolto;
Con l'ignorante addimostrar dottrina,
Al sapïente è tolto.

7. Perspicacia grandissima han gli stolti,
Benchè di gretto ingegno e rea natura.
Se due fanno parole insiem raccolti,
Parlan male di noi, pensan, costoro!

8. Asinel che studia assai,
Uomo ver non fia giammai,
Anche se per lunga età
Nella scuola resterà.
L'uomo ancor, se adornamento
Non toccò d'insegnamento,
Asinello rimarrà
Di cent'anni per l'età.

9. Figli d'Adamo sono tutti gli uomini,
L'uno al mal, l'altro al ben volge per indole.
Questo un insetto non vorrebbe offendere,
Quello è tal, che ogni cane è assai più nobile.

10. Sia maledetto il tristo, il scellerato,
Ch'empie il ventre col sangue de' tapini,
E pieno il ventre sia d'atro veleno
Di scorpioni e di serpi a chi cercando
Va nel duol de la gente il suo piacere!

11. Vidi un tale al cimitero
D'un gran re frugar la fossa;
Poca polvere dell'ossa
Gittò dentro ad un carniero,
Tolta al loco del riposo
Della morte.
Calde lagrime colui
Giù dagli occhi piover fea.
Io non so, fra sè dicea,
Se gli è un servo o un re costui,
Ma sol veggo una manata
D'ossa morte.

12. Poi che sapevi di cader di certo,
Tant'alto non dovèi così montare.
Co' piedi suoi gli è meglio camminare
Che di sella cader, rompersi il collo.

13. Fin ch'è serrata la gola dei cani,
Ei sono compagni, l'un per l'altro, e amici.
Tu gitta in mezzo a loro un sol boccone,
E fia che l'uno all'altro il ventre sbrani.

(1) Costume di fratello e di amico.
(2) Cioè mi rimproveri il mio difetto.
(3) Cioè non faccia in modo che il suo popolo non pianga.

14. Un ignorante che gridava forte,
S'insuperbì, perchè a ritrarsi a dietro
Con un atto villan costrinse un dotto.
Ei non sapea che la canzon soave
De' tamburi al fragor resta di sotto.

15. Son io formica cui nessun calpesta,
Non ape del cui tosco altri si duole,
E rendo grazie di questo favore,
Che possanza non vanto altrui molesta.

B. HAFÌZ

I. Le odi.

1. Se di Sciràz questa fanciulla in mano
Si recasse il mio core, io per un solo
Di que' suoi foschi nei
Samarçanda e Bukhara donerei.
Porgi, o coppiero, il vin che mai non scema [1],
Perchè di Rukn-abâd l'acque e le sponde,
Di Musella i rosai [2]
In paradiso tu non troverai.
Lasso! che queste allegre giovinette,
Furor della città, belle, la pace
Portansi via dal core
Come Turchi la preda in lor furore.
Eppur, di nostro non perfetto amore
Della mia donna la beltà si appaga;
Di nei, d'acque e pittura
Qual per volto leggiadro è affanno e cura?
Parla del vino e del cantor, gli arcani
Del mondo non scrutar, chè a tai secreti,
Del saper nel certame,
Non tolse alcuno nè torrà il velame.
Intendo come, per beltà, del giorno
Accrescitrice, qual Giuseppe avea,
Dal vel del suo pudore
Zalìkha bella fuor cacciava amore.
Male di me tu hai detto, e son beato.
Deh! ti perdoni Iddio! chè bene hai detto.
Amaro dir conviene
A labbra che di zucchero son piene.
O dolce amica mia, porgi l'orecchio
A' miei consigli, chè ama più dell'alma
La giovinetta gente
Il consigliar di vecchio sapiente.
Canzoni, Hafiz, tu vai dicendo, perle
Infilando vai tu. Vieni e t'allegra,
Chè il ciel sovra il tuo canto
Di Pleiadi spargea grazia ed incanto [3].

2. Ma quel cursore, apportator di fogli,
Qual dell'amica giunse da l'ostello
Ed in cifre di lei, sparse di muschio,
Amuleti di vita anche apportava,
Di sua beltà, di suo splendor novella
Fausta ci rechi e dolce annunzio porti
Di sua grandezza e di sua gloria bella!
Or io, per tale annunzio, il cor le diedi,
E pel picciolo dono ebbi vergogna,
Dono di conio vil, ch'io dell'amica
Sparsi, gittando, al piè. Grazia è del cielo
Che, per aita di sorte non ria,
Conforme al mio voler vanno pur sempre
Atti e parole della donna mia.
L'andar dei cieli e il volger delle lune
Quale han sciolto voler? Conforme ci vanno

(1) Del goder sempre, in senso letterale; della dottrina eterna, in senso mistico.
(2) Luoghi alle porte di Sciraz prediletti dal poeta.
(3) *Senso dell'ode* (*Alif*, 8). — È un'ode nella quale s'inneggia ai liberi godimenti della vita, all'amore, al vino, alla musica, quando il cuore è libero da ogni cura nè va affannandosi per cose che non si possono conseguire. La vita è bella di per sè, e in paradiso non si troveranno luoghi dilettosi come quaggiù. L'amore, del resto, è cosa bella, è potente e attira a sè, come quando Zalìkhâ fu presa d'amore per Giuseppe. Tanto più bello poi è l'amore, quanto maggior tolleranza è da ambe le parti. Così Hâfiz è lieto di qualche parola amara dell'amica, ed essa si contenta dell'amore di lui, quantunque questo amore non sia tale quale ella si merita per la sua bellezza.

A volontà della mia dolce amica [1].
S'anche tempesta di sedizïone
L'un mondo e l'altro scompigliasse, uniti
Saremo, noi, degli occhi nostri il lume,
E la via d'aspettar per ch'ella inviti [2].
Acre collirio, o brezza del mattino,
Recami tu dal fortunato calle
Che fu passaggio alla mia dolce amica.
Dell'amica mia dolce appo la soglia
Sempre son io con disïoso core.
Quando avverrà che sovra il sen di lei
Dato mi sia dolcissimo sopore?
Che se il nemico in sua minaccia mira,
Hafiz, a te, qual è timor? Di Dio
Grazia gli è questa, ch'io
Di mio soave amor non ho vergogna [3].

3. Una saggia parola udii dal vecchio
Di Canaàn [4]: « Partenza dell'amica
Tal fa dolor, che non si può ridire ».
E descritte paure dell'inferno
Sì come fa in città predicatore,
Immagin sono ch'egli fa del tempo
Dal partir dell'amica [5]. Oh! dell'amica
Che si parti, da chi chiegg'io novelle?
Chè di lei quanto disse il messaggiero
Del vento orïental [6], disperso andava.
Or voi l'antico duol con vecchio vino
Via discacciate, chè cotesto è seme
Di letizia di cor; questo già disse
L'uom de la villa antico. Oh! mia sventura,
Chè la mia bella che non sente amore,
Amica avversa, degli amici suoi
Come il drappel lasciava, agevolmente
Dir potè loro addio! Ma rassegnato,
Dopo cotesto, mi son io, e grazie
Rendo a' compagni. Col dolor ch'io sento
Per te, si fe' domestico il mio core,
Per ch'io cura di balsami lasciai.
« E tu non t'associar col vento mai,
S'anche propizio spira ». Il vento stesso,
Qual per sentenza, a Suleymàn dicea
Questa parola [7]. Or tu da quella via
Che facile ti mostra e piana il cielo,
Non dilungar. Chi disse a te che sue
Malizie e frodi abbandonò cotesta
Maliarda antica? [8] E non dirai frattanto
Del come o del perchè parola alcuna,
Poichè il servo fedele ogni parola
Del suo prence e signor con l'alma accoglie.
Chi mai dicea che Hafiz dal tuo pensiero,
Amica mia, si dilungò? Cotesto
Mai non diss'io. Chi 'l disse, è menzognero [9].

4. Piangi, usignuol, se inizio del tuo amore
In me si sta, chè siam tapini amanti,
E nostro ufficio è pianger di dolore.
In quella terra onde fragranza spira
Delle chiome di lei, tartaro muschio
A che gli odori suoi manda e respira?
Portami vino, onde color si dia

(1) Senso mistico che qui e più giù fa capolino. Vedi il paragrafo che parla di Hâfiz, n. 35 e segg.

(2) Unione e uguaglianza, secondo le dottrine mistiche, del contemplante, della dottrina mistica (la via), e di Dio (l'amica).

(3) *Senso dell'ode* (*tâ*, 10). — Desiderio intenso d'aver notizie dell'amica; coscienza della viltà del dono ch'egli le fa, col suo cuore; speranza e certezza che ella ne sarà paga. Con ciò egli non si vergogna di nulla e nulla teme dai suoi nemici.

(4) Il patriarca Giacobbe, dolente sempre della perdita del suo Giuseppe.

(5) Cioè sono eguali le paure dell'inferno e il dolore al momento della partenza dell'amica.

(6) Cioè la stessa brezza mattutina, a cui si chiede novelle dai poeti.

(7) Suleymân o Salomone, secondo i Mussulmani, comandava ai venti.

(8) Il mondo, rappresentato come una vecchia.

(9) *Senso dell'ode* (*tâ*, 57). — Dolore per la lontananza dell'amica, tanto più che essa è partita con cuor leggiero e senza rancura. Ma il vino vecchio e buono scaccia ogni trista cura, e, d'altra parte, non bisogna cercar cose impossibili, come chi volesse fidarsi al vento incostante. Del resto, bisogna contentarsi di ciò che dà il cielo, e non cercarne il perchè. Con questo, il pensiero dell'amore non potrà dimenticarsi mai.

A veste fosca. Savi altri ci dice ;
Ebbri al nappo siam noi de la follia.
Immaginar tue chiome, opra d'inetti
Non è davver. D'ardimentosi è via
Dentro a ceppi cader gagliardi e stretti [1].
Grazia si vuol recondita, per essa
Onde amor si procrei ; quel nome suo
Rosso labbro non è, non chioma spessa ;
Nè beltà son di lei treccie o pupille,
Non gote o nei. Opra e virtù d'affetto,
Appreso al cor, son motti arguti a mille.
Davver ! che non torrian gli asceti amanti
Per metà d'un gran d'orzo arredi in seta
Di que' che di virtù sono ignoranti ! [2]
Malagevol davver che alcun mai possa
Toccar la soglia tua ! Salire al cielo
Della grandezza, opra è crucciosa e grossa [3].
Questa mane vid' io del suo ritorno [4]
La dolcezza, sognando. Oh ! nobil pregio
Di sogno, ch'è miglior di veglia al giorno !
Chè giunse a tal crudezza di colei,
Ch'io temo già che il fin di sua crudezza
Principio sia d'alma incurante in lei.
Ma tu il cor non crucciarle co' tuoi lagni
E taci, Hafiz, chè nel cessar le offese
Salvezza sta che eterna t'accompagni [5].

5. Spunta l'alba e un fosco velo
Intrecciàr le nubi in cielo.
Date il nappo del mattino,
Date il nappo del mattino,
O compagni !
Piovon stille rugiadose
Sovra petali di rose.
Date il nappo consüeto,
Date il nappo consüeto,
Dolci amici !
Dalle aiuole contro al viso
Aura vien di paradiso.
Sempre adunque del sapore
Del purissimo licore
Voi gustate.
Di smeraldi [6] il seggio pose
Nel giardin cespo di rose,
E tu bevi di quel vino,
Ardentissimo rubino,
Che conforta.
Alla bettola serrata
Han la porta altra fiata,
Schiudi, schiudi a noi le porte
Tu che ufficio avesti in sorte
Dell'aprire !
Strana cosa e repentina
Che a quest'ora mattutina
Alla porta del bordello
Altri metta il chiavistello
Con tal fretta !
Ma il tuo labbro di rubino
È di sale un granellino
Sulla piaga sanguinente

(1) Senso : Non tutti, ma sola la gente di ingegno, possono farsi idea giusta della bellezza dell'amica, raffigurata qui nelle sue chiome. E le chiome sono come catene, e le catene sono riserbate ai furfanti, i quali, alla lor volta, sono gente d'ingegno e ardita; senza di che non farebbero quel loro mestiere da brigante. Giuoco di significato e di pensiero tra chioma e catena, tra brigante e uomo d'ingegno.

(2) Gli uomini d'ingegno e di mente apprezzano le cose recondite e alte, nelle quali (vedi terzina antecedente) sta il vero pregio, e lasciano le cose vane degli sciocchi.

(3) Difficile.

(4) Dell'amica, di cui, al solito, si piange la lontananza.

(5) *Senso dell'ode* (*tâ*, 39). — Eccellenza dell'amore alto e sublime e difficoltà di poterlo comprendere veramente. Ciò non è dato agli stolti e agli ignoranti, degni di disprezzo presso quelli che altamente amano. E la bellezza vera dell'amica non è alcuna cosa appariscente, come vivido occhio o rubicondo labbro, bensì essa consiste nei pregi reconditi della mente e dell'anima. Dinanzi a tali pregi, nessun'altra cosa ha valore. L'amica poi, come cosa alta ed eletta, è ritrosa, anzi è cruda verso gli amanti, ed è malagevole il toccarne la soglia. Per tal crudezza, tuttavia, non è lecito far lamenti, perchè nella sottomissione sta principio certo di salute che duri.

(6) Fatto di smeraldi, cioè verde.

Del mio petto tutto ardente
Per l'amore.
Non dolerti, Hafiz, in core,
Chè la bella del tuo amore
Per tua sorte, al fine, al fine,
Si torrà del vel le trine
Dalla fronte [1].

6. Tu rischiara, o coppier la nostra coppa
Con la luce del vin; narra, o cantore,
Che son l'opre del mondo in mio favore.
Nella coppa vid'io riflessa gota
Della mia bella. Udite, ignari, adunque,
Di dolcezza di vin che non cessa unque.
Tanti son vezzi e tante son moine
Di leggiadre fanciulle! E si pompeggia
Ogni cipresso e come pino ondeggia [2].
Deh! che mai non morrà chi s'ebbe il
Ravvivato d'amore! egli è in eterno [core
Della vita notato entro al quaderno.
E temo che nel giorno del giudizio
Più non valga il vin mio che legge tolse,
Del pan che il vecchio dona e legge sciolse [3].
Se pei roseti di mia dolce amica,
Vento, passerai tu, reca alla bella
Un detto mio, reca di me novella.
E dille: « Oh! perchè mai, deliberata,
Non ricordi il mio nome? Il dì s'avanza
Che altri di me non faccia ricordanza » [4].
Negli occhi di costei che avvince i cuori,
Piacquemi ebbrezza, e redini le sono
Di mia mente ebbra date in abbandono.
Hafiz, dagli occhi tuoi stilla di pianto
Fa di versar, chè d'unïon [5] l'augello
Forse al laccio verrà per quel granello [6].
L'azzurro mar del cielo e il navicello
Della recente luna a grazie e voti
Di Qavvàm pellegrino [7] ènno devoti [8].

7. Al ritornar dei tulipani [9], prendi
La tazza in pugno e sii d'aperto core;
Perchè tu rose odore,
Ti fa compagno all'aura mattutina.
Che se vuoi tu che, qual Gemshìd, [arrivi
A penetrar d'ogni segreto il fondo,
Vieni, e al bicchier che il mondo
Tutto riflette in sè, ti fa compagno [10].
A te già non diss'io: « Sacra te stesso
Per tutto l'anno alla gagliarda beva ».
Io vo' che sol ne beva
Tre lune e sobrio sia per l'altre nove.

---

(1) Per mostrarsi liberamente a te. — Questa ode (*bâ*, 2) non ha bisogno d'esser dichiarata.

(2) Così si pompeggia ogni fanciulla leggiadra, assomigliata, secondo lo stile poetico persiano, ad un alto cipresso o ad un bel pino.

(3) Benchè il vino sia vietato, esso, dinanzi a Dio, varrà più del pane concesso dai sacerdoti ortodossi. Varrà più la mia empietà che la pietà altrui.

(4) Quando sarò morto.

(5) L'unione con l'amica.

(6) La lagrima, simile di forma ad un granello con cui gli uccelli si pigliano.

(7) Dotto personaggio, amico di Hâfiz, detto *il pellegrino*, perchè aveva fatto il pellegrinaggio della Mecca.

(8) *Senso dell'ode* (*alif*, 3). — Mostrasi contento e pago, perchè egli si gode i piaceri del vino e si bea nel pensiero del suo amore. Vino e amore sono cose vietate dalla legge religiosa; ma il divieto è fatto per gli stolti che nulla sanno. Anzi, nel giorno del giudizio universale, avrà maggior pregio ogni cosa creduta illecita dai pedanti e dai bacchettoni che ogni loro opera di astinenza e di mortificazione. Pure, egli teme che la sua bella, a cui egli ha dato l'anima e la mente, non si ricordi più di lui. Ma una lagrima furtiva potrà far sì che essa ritorni a lui, come augello che, preso all'esca, cade nel laccio. Così egli vedrà compiuto ogni suo voto, come lo vede compiuto il saggio Qavvâm, amico del poeta, a cui tutto il mondo sembra obbedire.

(9) Al ritornar di primavera.

(10) Il re Gemshìd aveva una coppa in cui si mostravano tutti i secreti del mondo. Hâfiz intende qui per essa il bicchiere pieno di vino.

Poi che l'antico pellegrin [1] concesse
Il vino a te con l'amor che t'accende,
Fa che tu beva e attende
Misericordia in ciò del tuo Signore.
Se del mondo son l'opre oscure e chiuse
Qual è bocciuol di rosa, aura leggiera
Sii tu di primavera,
Aura, che d'ogni fior disserra i nodi.
Fede appo alcuno tu non cercherai,
Osserva se non vuoi precetto vano:
« A ricercar da insano
Va la Fenice e de' saggi la pietra ». [2]
Hafiz, ossequio che la gente estrana [3]
Ti presti, non far mai che tu desii,
Ma tu compagno sii
A' bevitori che han la mente sana [4].

8. Cipresso altero e di leggiadro incesso [5],
Che il cor rapisci e tutto bello sei
Con rosee gote, ad arte anche il cor mio
Rapito hai tu. Per Dio,
Per Dio guardar tu il dêi!
Da quel dì che vid'io quegli occhi tuoi
Ammaliatori, non fermezza in core,
Non pazïenza mi restò. Se sciogli
Le treccie brune, togli
Al muschio suo valore [6].
Idolo ingannatore, altra fïata
Non far, ma sii fedel, tuoi propri inganni;
Ad ora ad or d'un bacio mi conforta,
Alcun frutto m'apporta
Del viver mio negli anni.
Hafiz, ch'è pien di doglia e vergognoso,
Di te servir s'allieta
Senz'or, senza moneta [7].

9. Bella qual sposa tornasi la rosa
Del suo giardino alla gioconda festa.
L'usignuol dov'è mai? Levi sua voce
Il vago augel che dolci note appresta!
Dolce mio core, pianger di dolore
Per sua assenza [8] non dêi. Quaggiù, nel [mondo,
È affanno ed allegria, son spine e rose,
Loco eccelso talor, talor profondo.
In giù chinato, e son arco piegato,
Io per l'affanno sto. Non però ancora
Fuggir poss'io dall'arco di tue ciglia
Che avventa sue saette ad ora ad ora.
Del cor mio si fe' nota appo la gente
L'ambascia, nata per le treccie tue.
Meraviglia non è, chè il negro muschio [9]
È incantator con le fragranze sue.
Non una volta, ma più assai, con molta
Pietà del cor, posai la fronte mia
Sulla tua soglia, chè fin dal principio [10]
Arde quest'alma e te veder desìa.
Di suolo asprezza, in ire agevolezza,

---

(1) Il maestro nella via mistica, mentre ogni mistico è considerato come pellegrino e come viandante.

(2) Cercar la Fenice e la pietra filosofale è quanto cercar cosa impossibile. Il consigliar ciò è cosa stolta, come è stolto il cercare che altri mantenga fede veramente.

(3) Non iniziata alla vita nostra (mistica o data ai piaceri?).

(4) *Senso dell'ode* (*shîn*, 5). — Consiglia il poeta di godere onestamente e di gustar del vino nella misura data, secondo che è stato concesso. Il vino è quello che fa conoscere ogni secreto, e se qualche cosa v'è oscura e difficile, esso dà all'uomo facoltà di intenderla, come aria di primavera che schiude i bocciuoli. Lealtà sperare dal volgo è cosa vana e stolta, e, nel fare come il poeta consiglia di fare, non bisogna cercare l'approvazione di chi non sa, ma di chi sa ed è esperto.

(5) La bella amica.

(6) Per la fragranza e la nerezza che vincono la fragranza e la nerezza del muschio.

(7) *Senso dell'ode* (*râ*, 16). — Il senso è abbastanza chiaro. Pare che qui si parli in senso vero, non mistico.

(8) Per l'assenza dell'amica.

(9) Le treccie brune.

(10) *Ab aeterno* (secondo il senso mistico. V. il capitolo della poesia mistica).

D'Hafiz eguali cose ènno sul calle.
Forse che per augello ardua montagna
Differir puote da profonda valle? [1]

10. Porta il vino, o coppier; passò la luna
Di gente che digiuna.
Dammi 'l bicchier; passò legal stagione
Di reputazïone [2].
Tempò andò prezïoso. Àlzati, via!
Risarcimento sia
Di giorni che scorrean senza piacere
Di fiala e di bicchiere.
Forse che arder si può di contrizione
Come aloè in arsione?
Dammi del vin; rode la vita esile
Umor di negra bile.
E tanto ebbro mi fa, che, di me stesso
Uscito già, concesso
Per la mente veder più non mi sia
Chi viene e chi va via.
Che un sorso a me pur tocchi a quando a quando
Dal nappo tuo, sperando,
Per te da questo banco una preghiera
Levo mattina e sera.
Così all'alma nel core tramortita
Senso redìa di vita,
Tosto che le giugnea grato sentore
Di tuo soave odore.
E l'uom devoto si smarrì, nè via
Di salute seguìa,
Quando il beon toccava, poverello,
Di salvezza a l'ostello [3].
La moneta dell'or, quanta era meco,
Pel vino ho data a spreco.
Falso era il conio, e però tutta già
Per illecita via [4].
Altri consigli, Hafiz, non dar, non dare,
Chè via non san trovare.
In gola il dolce vin t'è penetrato?
E tu se' già spacciato [5].

11. Vieni, o coppier, poichè de' tulipani
È pien d'umore il calice,
Deh! fino a quando futili
Avrem parole e pensier stolti e vani?
Lascia quel vampo e quel fasto abbandona;
Vide il tempo de' Cesari
Piegar l'ammanto e a principi
Persi cader di capo la corona.
E saggio sii, chè l'augellin degli orti
Ebbro ed insano fecesi [6];
Alacre sii e vigile,
Chè a te su l'orme il sonno sta dei morti.
O ramoscel di nuova primavera,
Dolce ti pieghi ed agile.
Deh! mai non sia che rapida
Ira ti giunga d'invernal bufera!
Non è costanza del ciel nell'amore,
E non è in sua blandizia.
Quei sventurato e misero
Che nel ciel confidava ingannatore!

---

(1) *Senso dell'ode* (*zâ*, 5). — Non bisogna dolersi troppo degli affanni d'amore, quando l'amica sia lontana. Bisogna lasciar tempo al tempo, e poichè al mondo sono cose liete e non liete, non bisogna perdersi d'animo, ma affrontare la buona e la rea fortuna, come l'augello che sorvola tranquillo montagne e valli senza avvedersene.

(2) Tempo prescritto dalla legge in cui bisogna mostrarsi sobrii, casti e devoti.

(3) Amara ironia contro tutti i colli torti e gl'ipocriti che credono dannato ogni uomo di coscienza sciolta dalle ubbie.

(4) Egli ha fatto tutto ciò che era vietato dalla legge.

(5) *Senso dell'ode* (*tâ*, 74). — Quest'ode è molto importante, perchè mostra chiaramente in quanto poco conto Hâfiz tenesse le pratiche religiose, comandate dalla legge. La pratica religiosa, osservata per uso e per obbligo, non per vero sentimento, lo infastidisce; però egli preferisce il vino, cosa vietata dalla legge, come quello che lo rallegra. Vede anche che i devoti si perdono, mentre i liberi di pensiero, benchè risguardati da quelli come beoni e scapestrati, si salvano. L'ode poi volge all'ironia, e il poeta si dà per perduto e spacciato, dacchè (oh scandalo! oh dannazione!) una stilla del vietato vino gli è penetrata nella gola.

(6) Abbandonandosi troppo alla gioia presente.

Onda celestïal, fanciulla bruna,
Dimani a noi si apprestano [1].
Oggi, di vino un calice
Basti e giovin coppier, bello qual luna!
La brezza del mattino i tempi gai
De' garzoni rammemora [2];
Garzone [3], al core un balsamo
Che via porti l'affanno, a che non dài?
A fasto e a pompa non guardar di rosa,
Chè repentina a sperdere
Tutti verrà suoi petali
Di sotto al piè procella impetüosa.
Di gran misura porgimi un bicchiere
In nome d'Hàtim l'arabo [4],
Sì che il quaderno chiudasi,
Fosco, di gente che agognan l'avere [5].
Chè il dolce vin che dà gioia e colore
Con tinte sue di porpora,
Natura sua bellissima
Su gote spiega, molli di sudore [6].
Reca i guanciali nel giardin. Là presti,
Sì come paggi docili,
Alti i cipressi levansi
E cinte a' fianchi son le canne agresti [7].
Odi! Cantori pel giardin dispersi
In un canto s'accordano
Con lor liuti e fistole,
Con arpe e flauti in risonar diversi.
Di tua magìa [8] che blanda ci affascina,
Hafiz la fama celere
Corse di Grecia al termine,
In Rey [9], d'Egitto alla frontiera e in Cina [10].

12. Due saggi amici e due d'antico vino
Ricolmi nappi e la mia pace e un libro
E l'angol d'un giardino!
Questo stato felice io per il mondo
Presente e l'altro ancora non darei,
Cadessero le genti a' piedi miei.
Vendè Yusûf al prezzo vil dell'oro
Chi diè il soggiorno di sua bella pace
Per terrestre tesoro [11].
Vieni! in questa magion di stolte brighe [12]
Per tua pietà la sorte non si muta,
Non per la vita mia empia e perduta [13].
Al vin confideremo il nostro affanno
Nel dì del duol, chè securtà i mortali
Ai nostri dì non hanno.
Tu, lieto in cor, t'assidi solitario
Intanto e sta a guardar, chè niun sì fiero
Scompiglio si ricorda in suo pensiero.
Ma la mia bella in potestà vègg'io

---

(1) I godimenti del paradiso maomettano, ai quali il poeta preferisce i terreni.

(2) Cioè quando eravamo giovani garzoni.

(3) Il coppiere.

(4) Famoso arabo del deserto, celebre per la sua munificenza.

(5) Gli avari.

(6) Fa diventar rosse le gote.

(7) Lo stare in piedi dinanzi ad alcuno e il cingersi le reni, sono segni di servitù presso i Persiani. Ora, cipressi e canne, nel giardino, sono pronti ai nostri servigi, perchè quelli stanno ritti e queste hanno i nodi che sembrano piccole cinture.

(8) La poesia di Hâfiz.

(9) Antica città della Media, la Rhages della Bibbia e dei Classici.

(10) *Senso dell'ode* (*yâ*, 47). — Quest'ode dà il consiglio di non confidar troppo nelle cose mondane, poichè anche i re e i grandi cadono e lor potenza non dura. Lasciato il fasto e la superbia, bisogna vivere tranquilli, saggi, accorti, e vigilare caso che c'incolga qualche malanno. Intanto, è bene godere e bere del vino e svergognar gli avari e passare il tempo in un giardino, ascoltando canzoni e bevendo. E pare che da' suoi canti speri il poeta più duratura gloria, poichè egli afferma che il suo è una magia, alla quale tutta quanta la terra resta presa.

(11) Commise una viltà come chi vendè Giuseppe in Egitto.

(12) Il mondo presente.

(13) Essere devoti o empi è la stessa cosa di fronte al destino. Hâfiz, come gli altri mistici, era creduto empio dagli ortodossi bacchettoni.

D'abietti. Così adunque il ciel compensa
Giusto servigio mio?
Deh! paziente sii, dolce mio core,
Chè in poter d'Ahrimane [1] ingiusto e fello
Non lascia Iddio sì nobile suggello. [dino,
Oh! che veder non puossi, entro al giar-
Del vento all'assalir, se anche restava
O rosa o gelsomino!
Alla bufera che passò per gli orti,
È meraviglia se restò colore
Di rosa intatto o di narcisso odore.
Anima e cor turbossi de' mortali,
Hafiz, nella sventura.
Sapïenza che val di sacerdoti?
Di medici che val pensiero e cura? [2]

13. Senza le gote dell'amica, rosa
Non è piacente, e gaia primavera,
Di vino scevra, non è bella cosa.
L'angolo d'un giardin, l'aura odorosa
D'un verzier, senza in vivo tulipano
Tinta una gota, non son bella cosa.
Starsi col nostro amor, cespo di rosa,
Dal labbro zuccherin, senza suoi baci
E senza amplessi, non è bella cosa.
Ondeggiar di cipresso e star di rosa
Senza il dolce cantar dell'usignuolo,
Anche cotesta non è bella cosa.
Immagine, cui forma artificiosa
La mente nostra ove quella non sia
Dell'amor nostro, non è bella cosa.
Vino e giardino e porporina rosa
Cose son belle. Compagnia vi manca
Dell'amor nostro, e non son bella cosa.
Se di tua vita il prezzo è dispettosa
E vile offerta, a piè dell'amor tuo,
Hafiz, gittarlo, non è bella cosa [3].

14. O vento orïental, se il tuo viaggio
È per la terra del mio amor, fragranza
Deh! tu mi reca de' capelli suoi,
D'ambra odorosi!
Giuro per l'alma sua! L'alma darei
Per render grazie, ove tu a me recassi
Un detto del mio amor. Che se l'accesso
A te si niega
Fino alla reggia sua, reca tu almeno,
Qui, della soglia del mio amor, la polve,
Acre collirio agli occhi miei. Son io
Misero e gramo,
E di star seco m'è il desio vietato,
Se pur sol ne' miei sogni a quando a quando
L'immagin veggo del giocondo aspetto
Del dolce amore.
Trema il cor mio qual salce alla bufera
Sospirando a chi levasi qual alto
Albero eletto, all'amor mio. Ma s'anche
Niun prezzo offrisse
Per me aver l'amor mio, per tutto un
[mondo
Io non darei del capo del mio amore
Un solo crine. Oh! che sarà, se sciolto
Sarà quel core
Dai vincoli del duol, mentre si resta,

(1) Genio del male, secondo l'antica religione persiana.

(2) *Senso dell'ode* (*yâ*, 30). — Quest'ode allude alla presa di Sciraz, patria del poeta fatta dai Turcomanni, che vi commisero orribili eccidi, e sembra appartenere alla più tarda età di lui. La bella donna e il nobile suggello, impronta di Dio, non sono che immagini poetiche per denotare la città di Sciraz. La mente di Hâfiz è turbata dalla grave sventura, che egli rassomiglia a uragano devastatore. Piange la sua tranquilla pace turbata all'improvviso, e vuol consolarsi col vino, ma il suo pensiero torna ai mali presenti. Vuol consolarsi con la speranza che Iddio non lascierà nelle mani dei nemici la sua città; ma anche questa speranza poco lo consola, perchè egli conclude mestamente domandando cosa valga mai la cura o la sapienza quando il cuore è profondamente turbato.

(3) *Senso dell'ode* (*dâl*, 41). — Di quest'ode, che si canta per le vie e le campagne in Persia, il senso è piano. Enumerate molte cose che non sono belle se non in certe date condizioni, il poeta conclude che all'amica si deve offrire la vita intera; che se questa non è degna di lei, non conviene nemmeno fargliene offerta, poichè ciò la offenderebbe.

Mentre schiavo si resta all'amor suo
E vive addetto all'amor suo costante
Hafiz tapino? [1]

15. Or che dal nulla uscìa
Ne' giardini la rosa a questa luce.
E la viola a' piedi suoi la fronte
Reverente chinò, bevi, deh! bevi
Al nappo mattiniero,
De' timpani al concento e de' liuti,
E bacia del coppiero,
D'arpe e di flauti all'armonia, la gota.
Alle rose d'accanto oh! non starai
Senza vino e liuto e l'amor tuo,
Chè della vita il giro
A sette giorni fu per noi contato [2].
Se per astri di fiori insiem congiunti [3],
Propizio e amico il fato,
Egual si fe' la terra al ciel sereno,
E tu rinnova appieno
Della fè di Zerdùsht entro al giardino
L'antico rito [4], poichè i fiori accese
La fiamma di Nimrùd [5]. Il dolce vino
Bevi per man dell'amor tuo, che guancie
Ha vezzose e con l'alito dà vita,
Quale Isa un tempo [6], e di Themùd le
Lascia e d'Ad le leggende [7]. [ciancie

Al ritornar de' gigli e delle rose,
Ecco! si fea superno paradiso
La terra tutta. Ma qual pro', se in essa
Cosa non è concessa
Che duri eterna? Via! quando la rosa
Librasi all'etra, qual su aereo grifo
Suleymàn prence [8], e quando,
Nell'ora mattutina,
Un usignuol da lei
Vien di Davìd con l'armonia divina [9],
Chiedi colmo un bicchiere in fino al labbro!
Bevi a l'Asàf del secol nostro [10]. Al sire
Suleymàn [11] è Mahmùd ministro eletto,
Sostegno a nostra fè. Hafiz, diletto
Sempiterno ti chiedi al viver tuo
Di lui sotto l'impero,
E stendasi in eterno protettrice
L'ombra di sua bontà! Reca del vino!
Hafiz pur sempre attendesi favore
Da chi ver lui mostrava e fia che mostri
Dolce e pietoso il core [12].

II. Canzoni tronche.

1. O coppier, quel vin che balsamo
È di vita, reca a me,

(1) *Senso dell'ode* (*tâ*, 12). — È il solito lamento amoroso. Il poeta domanda novelle dell'amica, ne aspetta un detto e sospira. Desidera d'essere ammesso alla presenza di lei, e teme intanto che, laddove essa potrà sciogliersi dall'amore, egli ne resterà sempre schiavo.

(2) Ci è stata concessa vita breve.

(3) I fiori sparsi a gruppi per il campo, come i gruppi delle stelle pel cielo.

(4) Era costume degli addetti alla fede di Zerdusht o Zoroastro celebrare il ritorno della primavera, raccogliendosi a ber vino nei giardini in liete brigate.

(5) La fiamma di Nembrot, il sole.

(6) Isa (Gesù), il cui alitare risuscitava i morti.

(7) Themûd e Ad, antichi popoli Arabi che Iddio distrusse per le loro colpe.

(8) Suleymân, il re Salomone che cavalcava un destriero alato.

(9) Il re David, suonatore d'arpa.

(10) Asaf, secondo i Maomettani, era il ministro di Suleymân o Salomone. Qui il poeta chiama con questo nome onorifico il suo protettore Mahmûd, ministro del principe regnante.

(11) Il principe regnante, della casa degli Ilkhâni.

(12) *Senso dell'ode* (*dâl*, 7). — Al ritornar della primavera, il poeta consiglia di godere allegramente, bevendo vino e stando in lieta compagnia, fra suoni e canti in un giardino, rinnovando il rito dell'antica religione del paese e lasciando le fole e le malinconiche austerità maomettane. Ma si duole che la vita sia breve, e poco sia dato godere. Bevasi tuttavia e si ricordi, nel bere, il nome dell'illustre uomo che è protettore del poeta. Questa è una delle odi più allegre e spensierate di Hâfiz.

Perchè il corpo mio ch'è fragile,
Vital fonte sia per te.
L'occhio è intento ai presti calici,
A tua mano è intento il cor.
Oh! pel capo del mio principe,
Tu a non dar non prendi ancor? [1]
La tua veste all'aer non sciogliere
Come rosa nel giardin,
Chè a spirarti al piè quest'anima
Io già sentomi vicin.
Bel garzon che sai di musica,
Di quell'astro la beltà [2]
Due fiate e tre mi celebra.
Ve' che pari esso non ha!

2. Della volta del ciel costume reo
Nè vedesi, nè s'ode. Ènno le viste
Cieche, e gli orecchi sordi. Oh! quanti mai
Credean seder più in alto assai del sole
E della luna, e si fe' lor giaciglio,
Al fin de'giorni, poca terra e poche
Raccolte pietre! Contro a le saette
Che scaglia il fato, di guerriera veste
Qual pro'? qual pro' di scudo incontro a [forza
Di decreto del ciel? S'anche di ferro,
S'anche d'acciaio levi rocche e muri,
Ratto che venga il tempo tuo, la morte
Alla tua porta picchierà. Ma quella
Porta che t'apre Iddio, per stolta voglia
Tu non forzar. La via ch'egli ti addita,
Non correre da insano. Alla sventura
Che mena il ciel, tu mira, e de' suoi moti
All'indole tu guarda. Allor, di stolta
Cupidigia il tappeto avvolgerai,
D'insane voglie strapperai l'ammanto [3].

3. O fratel mio, l'occasïon propizia
È in suo passar qual nuvola veloce.
Coglila, chè la vita è preziosa
E per cosa lasciata ha l'uom sua croce.

4. Di primavera sono i giorni e il tempo
Gli è di narcisi e tulipani e rose;
Spuntano da la terra i vaghi fiori,
E tu sotterra pose.
Deh! ch'io verrò qual nube a primavera
E farò sul tuo avello amaro pianto
Perchè tu di sotterra, o figlio mio,
Ritorni a me daccanto! [4]

5. Uom veramente è l'uom per sapïenza,
È vera bestia se non ha scïenza.
Senza scïenza oprar, tutta è pazzia,
Nè scopri il ver per essa, anima mia.

III. Quartinè.

1. Muoio in voler tuoi baci e abbraccia-
Muoio anelando a' nitidi rubini [5]. [menti,
Lungo sermone a che? Brevi gli accenti!
Torna! Muoio in pregar che t'avvicini!

2. Hai detto: « Sarò tua, non ti cruc- [ciare!
T'allegra e a pazïenza il core affida ». —
Cor, pazienza, oh! che mai sono? Stilla
Di sangue è il core e il suo dolor s'immilla.

3. Sè medesmo esaltar gli è sconveniente
E preferir sè stesso a tutta gente.
Da pupilla dell'occhio apprenderai
A guardar tutti e a non guardarti mai.

4. Del mondo signoria non val la guerra,
Del vivere piacer non val la pena,
Settemil'anni di gioire in terra
Non valgono dolore
Di sette dì che dura il mal d'amore.

5. Le belle di quaggiù con l'or si com-
E con l'or se ne tocca ogni favore. [prano
Ve' che al peso dell'or china la testa
Anche il narciso, incoronato fiore! [6]

---

(1) Per non darmi il bicchiere, non lo prendi nemmeno. Cenno alla ritrosia dell'amante, che qui è l'avvenente coppiere.
(2) Del coppiere.
(3) Modo figurato per dire che lascierai ogni stolto desiderio.
(4) Per la morte d'un figlio del poeta.
(5) Le labbra.
(6) Perchè il narciso ha come una corona d'oro.

6. Dissi: Il tuo labbro? — Ed essa: Il
Acqua è di vita. — [labbro mio
Dissi: La bocca? — Ed essa: Ell'è, per
Un zuccherino. — [Dio!
Tutti d'Hafiz i detti tuoi, diss'io. —
Ed ella: Un solo
Spirto è in ciascun che dolce parla. Addio!

7. Torna! chè l'alma mia la tua bellezza
Va riguardando.
Torna! chè il cor per doglia di tua assenza
Va sospirando.
Torna! chè senza il tuo bel viso, cara
Amica mia,
Di me insano dagli occhi un rio di lagrime
Scende sgorgando.

8. Forse ch'io sento strepitar le penne
D'un dilettoso augello?
Forse ch'io sento fragranza perenne
D'un rosaio novello?
O di sue [1] labbra parlami nascosa
L'aura del primo albore?
Veramente di cosa portentosa
Ho lontano sentore!

9. Tutto il mondo pestar dentro a un [mortaio,
Bagnar di sangue tutti i nove cieli,
Star cent'anni d'un carcere nel guaio,
Miglior cosa è d'assai che un solo istante
Dover farsi compagno a un ignorante.

10. Tutta una vita dietro a un sol desìo
Andai perdendo. Dal rotar de' cieli
Qual dolce frutto ebb'io?
E ciascun, cui già dissi: Ecco! m'avrai
Amico tuo, — nemico mio si fece.
La sorte mia che è mai?

IV. Il Libro del Coppiere.

Vieni, o coppiere, e il vin ch'estasi [2] reca,
Reca perfezïon, cresce grandezza,
A me porgi suvvia! ch'io sono omai
Senza cor da gran tempo e non ho frutto,
Frutto non ho di questa o quella vita [3].

Vieni, o coppiere, e la filosofale
Pietra che dà vittoria [4] e co' tesori
Di Qarùn [5] dona di Noè la vita,
A me porgi suvvia! perchè si schiuda,
Pel tuo bel viso, del piacer la porta,
La porta aprasi a noi di lunga vita.

Vieni, o coppiere, e la splendente vampa
Che di sotterra iva Zerdùsht [6] cercando,
A me porgi suvvia! D'ebbri beenti
Nella religïon, gente che vale
Che il fuoco adori, o sia devota al mondo? [7]

Vieni, o coppiere, e il vino, onde la coppa
Vantossi di Gemshìd veder le cose
Del mondo arcane [8], porgimi, perch'io,
Di quella coppa con l'aita, sempre
Del mondo, qual Gemshìd, vegga gli arcani.

Vieni, o coppiere, e di Gemshìd la coppa
A me porgi suvvia! Non indugiare,
Ma porgi ratto, chè Gemshìd, ancora
Che tesor possedesse e diadema,
Disse con senno: « Un grano sol di spelta
Non val, non val nostra vita fugace ».

Vieni, o coppiere, e quella coppa, eguale
Di Selsebìl al fonte [9], essa, ch'è scorta
De' cuori al paradiso, a me tu porgi,
Chè bene risuonàr timpani e flauti,
Dicendo: « Un sorso di gagliardo vino
Migliore è assai d'imperial corona ».

Vieni, o coppiere, e quell'ascosa vergine
Ebbra [10], che ha suo soggiorno alla ta- [verna,

(1) Dell'amica.
(2) Estasi in senso mistico.
(3) Per i mistici non hanno alcun valore la vita presente e la futura.
(4) Il vino.
(5) Arabo ricchissimo dei tempi anteislamici.
(6) Zoroastro, profeta e legislatore.
(7) La solita indifferenza che hanno i mistici per ogni forma di religione.
(8) La coppa di re Gemshìd (vedi l'Epopea) nella quale si vedevano tutti i secreti del mondo.
(9) Fontana del paradiso maomettano.
(10) Il vino.

A me porgi! Vogl'io con nome infame
Vivere, guasto dal bicchier, dal vino [1].
. . . . . .
Deh! che gioir dobbiam se per dolore
O per affanno doglia non ci prende
E cura non ne abbiam! [2] Qual mai la [coppa
Fu di Gemshìd? e ov'è Gemshìd? E il sire
Suleymàn dove andò? quel suo suggello [3]
Ora dov'è? De' saggi ora viventi,
Dov'è Gemshìd e Kàvus [4] imperante,
Chi si conosce? Da quel dì che al nulla
Volsero i passi, in quest'ampio deserto
Nulla a dietro lasciàr fuor che lor nome.
A che dunque il tuo core a questa avvinci
Vita sì breve? Tu ne fai partita
E al loco tuo non torni più. Da insano
Gli è veramente accomodarvi il core
E gli è da stolto il porvi fede. In questa
Casa da le sei porte [5], al tuo desìo
Non ritrovi conforme un solo ostello,
Non un loco piacente e dilettoso [6].
. . . . . .
Porgi, o coppier, la tazza imperiale
Che accresce gioia all'alma e al cor. L'eterna
Vita significar piacemi in questa
Tazza di vino, e nostra meta in questo
Almo licore è il perdere noi stessi.
Come folgore in Yèmen, via trapassa
La verde età, passa la dolce vita
Come la brezza del mattino. *Oh!* vanne,
Lascia la casa che ha sei porte [7], e vieni,
Sciogli la mano da cotesto serpe
Che ha nove capi [8]. Camminando in questo
Calle così, deponi il capo tuo,
L'oro deponi, e se vicino andrai
L'alma a spirar per il viaggio lungo,
Vanne, t'affretta a l'eternal magione,
Pensa che fuor che Iddio gli è un nulla il [tutto!
. . . . . .

(1) Raccoglie l'accusa di empietà fatta dagli ortodossi ai mistici.
(2) Se ci rendiamo insensibili a tutti i dolori di quaggiù.
(3) Il suggello di Salomone con cui si operavano cose portentose.
(4) Antico re dell'Epopea.
(5) Il mondo coi quattro punti cardinali, lo zenit e il nadir.
(6) In questo punto, più che altrove, è manifesta l'imitazione di Firdusi.
(7) Vedi sopra.
(8) Il mondo coi nove cieli.

LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY

INDICE

del Primo Volume

PREFAZIONE . . . . . *Pag.* VII
NOTA DELLE OPERE CONSULTATE » XIX

CAPITOLO PRIMO. — *Introduzione.*

1. Della poesia persiana in generale » 1
2. I tempi della poesia persiana » 25

CAPITOLO SECONDO. — *La poesia lirica.*

1. Della poesia lirica in generale » 55
2. Poeti lirici del primo periodo » 64
3. Poeti lirici del secondo periodo » 89
4. La lirica d'indole popolare . » 115

APPENDICE ALLA LIRICA.

A. Poeti persiani che poetarono in arabo.

I. *Abû Ahmed segretario* . . » 124
II. *Abdûni* . . . . . » »
III. *Abû 't-tayyib dei Tâhiridi* . » »
IV. *Murâdi* . . . . . » 125
V. *Mervrûdi* . . . . . » »
VI. *Yemâmi* . . . . . » »
VII. *Harrâni* . . . . . » »
VIII. *Abû Giafar degli Abbâssidi* » 126
IX. *Huzaymi* . . . . . » »
X. *Tarîfi* . . . . . » »
XI. *Dînaveri* . . . . . » »
XII. *Zevzeni* . . . . . » 127
XIII. *Shibli* . . . . . » »
XIV. *Ahmed figlio di Al-Muammil* » »
XV. *Afrîqi* . . . . . » »

B. Poeti persiani del primo periodo.

I. *Abbâs* . . . . . » 128
II. *Hanzalah* . . . . . » »
III. *Shahîd* . . . . . » »
IV. *Giuneydi* . . . . . *Pag.* 128
V. *Abû Alì, figlio del fornaio* » 129
VI. *Mamari* . . . . . » »
VII. *Ravnaqi* . . . . . » »
VIII. *Deqîqi* . . . . . » »
IX. *Aghâci* . . . . . » 130
X. *Umarâh* . . . . . » »
XI. *Ghîlâni* . . . . . » »
XII. *Khusravâni* . . . . . » 131
XIII. *Rûdeghi* . . . . . » »
XIV. *Kisâyi* . . . . . » 135
XV. *Muntasir della casa dei Sâmânidi* . . . . . » »
XVI. *Mahmûd della casa dei Ghasnevidi* . . . . . » 136
XVII. *Firdusi* . . . . . » 137
XVIII. *Farrukhi* . . . . . » 140
XIX. *Unsuri* . . . . . » 142
XX. *Minôcihri* . . . . . » 145
XXI. *Pindâri* . . . . . » 150
XXII. *Gebeli* . . . . . » »
XXIII. *Masûd di Selmân* . . . » 152
XXIV. *Azraqi* . . . . . » 153
XXV. *Muizzi* . . . . . » »

C. Poeti persiani del secondo periodo.

I. *Senâi* . . . . . » 154
II. *Adîb Sâbir* . . . . . » »
III. *Sûzeni* . . . . . » »
IV. *Reshîd Vatvât* . . . . » »
V. *Khâqâni* . . . . . » 157
VI. *Imâdi* . . . . . » 162
VII. *Anvari* . . . . . » »
VIII. *Amîq* . . . . . » 166
IX. *Fâryâbi* . . . . . » »
X. *Humâm ud-Dîn* . . . . » 167

XI. *Khusrev di Dehli* . . *Pag.* 169
XII. *Hasan di Dehli* . . . . » 170
XIII. *Feryûmendi* . . . . . » 171
XIV. *Principe Uveys Ilkhâni* . » 172
XV. *Sâveghi* . . . . . » 173
XVI. *Khogendi* . . . . . » 175
XVII. *Qâsimi* . . . . . » 176
XVIII. *Kâtibi* . . . . . » »
XIX. *Shâhi* . . . . . » 177

D. Poesia d'indole popolare.

I. *Indovinelli ed enigmi* . . . » »
II. *Descrizioni d' operazioni casalinghe, ecc.* . . . . . » 178
III. *Contrasti* . . . . . » 179

CAPITOLO TERZO. — *La poesia mistica e la poesia scettica.*

1. Origine della poesia mistica e della scettica . . . . . » 183
2. Poeti mistici . . . . . » 208
3. Poeti scettici . . . . . » 237

APPENDICE ALLA POESIA MISTICA E ALLA SCETTICA.

A. Poeti mistici.

I. *Abû Saîd* . . . . . » 249
II. *Nâsir Khusrev* . . . . » 251
III. *Senâi* . . . . . » 253
IV. *Khâqâni* . . . . . » 254
V. *Nizâmi* . . . . . » »
VI. *Attâr* . . . . . *Pag.* 258
VII. *Rûmi* . . . . . » 269
VIII. *Shebisteri* . . . . . » 278

B. Poeti scettici.

I. *Avicenna (Ibn Sina)* . . . » 280
II. *Omar Khayyâm* . . . . . » »
III. *Bushâq il ghiottone* . . . . » 286

CAPITOLO QUARTO. — *Saadi e Hâfiz.*

1. Saadi . . . . . » 287
2. Hâfiz . . . . . » 302

APPENDICE AL CAPITOLO DI SAADI E HAFIZ.

A. Saadi.

I. *Canzoni morali* . . . . » 311
II. *Elegie* . . . . . » 312
III. *Ghazele* . . . . . » 313
IV. *Le sedute* . . . . . » 314
V. *Favola dell' usignuolo e della formica* . . . . . » 316
VI. *Il Verziere* . . . . . » 317
VII. *Il Roseto* . . . . . » 324
VIII. *Il Libro del Ministro* . . » 335

B. Hâfiz.

I. *Le odi* . . . . . » 336
II. *Canzoni tronche* . . . . » 344
III. *Quartine* . . . . . » 345
IV. *Il Libro del Coppiere* . . » 346

00047010

Digitized with financial assistance from

Ms.Vaidehi Thakar

on 06 November, 2019